Jan Hjärpe

Bilden av profeten

Berättelserna
om Muhammed
och deras funktion
förr och nu

LEOPARD
FÖRLAG

Jan
Hjärpe
Bilden av
profeten
Berättelserna
om Muhammed
och deras funktion
förr och nu
LEOPARD
FÖRLAG

Jan hjärpe
Bilden av profeten
Berättelserna om Muhammed och deras funktion förr och nu

LEOPARD FÖRLAG
STOCKHOLM 2011

Jan hjärpe: Bilden av profeten. Berättelserna om Muhammed och deras funktion förr och nu
Leopard förlag / S:t Paulsgatan 11 / 118 46 Stockholm /
www.leopardforlag.se

© Jan hjärpe 2011

Grafisk form, omslag och inlaga: Rasmus Kellerman
Sättning: Team Media Sweden AB / Falkenberg
E-boksproduktion: Elib AB 2011
ISBN e-bok 978 -91-7343-370-9
ISBN tryckt utgåva 978 -91-7343-327-3

Förord

Bilden av Muhammed, islams profet, formas av berättelser om honom. Den blir olika beroende på vilka berättelser man väljer ur det stora förråd av texter som finns; ett väldigt material med olika tendenser och syften. Bilden beror också av hur man bedömer källornas historiska trovärdighet och hur man tolkar avsikterna bakom de handlingar och skeenden som beskrivs. Alldeles oberoende av den historiska frågan (”Vad hände egentligen?”) har urvalet och tolkningen av berättelserna en rad funktioner. Det som sägs och skrivs fungerar i människors tänkande och föreställningar om världen och dess händelser. Berättelserna har syften men även effekter. Detta gäller för troende och icke-troende, för forskare av olika skolor, för beslutsfattare, för fromma i gemen. Berättelserna anförs i debatter och i konflikter. Bilden av profeten blir olika. I en superkritisk historieskrivning tenderar hans person att försvinna helt. Men i människors föreställningsvärld är hans person och tolkningen av hans personlighet nog så betydelsefull.

Tanken med den här boken är att återge och kommentera de mest anförda, de mest kända och debatterade berättelserna, och då just med ett öga på deras funktioner: Vilken betydelse har de fått?

Vad som hänt i det förgångna kan vi aldrig veta med någon absolut säkerhet. Men vi kan se att historiografin, sättet att berätta om det förgångna, har medvetna eller omedvetna syften. Detta gäller den kritiske forskaren, det gäller politikern som använder berättelser i sina argumenteringar och för att mobilisera känslor för ett visst agerande, det

gäller predikanten som vill få fram en moralisk poäng, och det gäller den enskilde åhöraren och läsaren med sitt personliga engagemang. En ambition med den här boken är att försöka hjälpa läsaren att se och förstå bilden (eller snarare bilderna) av islams profet. Det medför att den ”historiska frågan” inte står i centrum. Den behandlas, men då främst för att samtidigt visa att just frågan om historisk fakticitet också har sina syften. Historia är aldrig något helt oskyldigt.

Två praktiska anmärkningar:

Arabiska ord och namn skrivs med det transkriptionssystem som används i den svenska Nationalencyklopedin. Undantag är ord och namn som sedan gammalt har en svensk form. Så skrivs profetens namn genomgående Muhammed (inte Muhammad), och islam skrivs utan längdstreck (alltså inte isl ām). Kända personer i nutiden får behålla den skrivning som blivit vanlig på svenska (Anwar Sadat, Khomeini, Rushdie) trots att detta skiljer sig från det transkriptionssystem som annars tillämpas.

Numreringen av koranverser anges efter två olika system. I de fall där numret på en och samma vers blir olika anges först versnumret efter det ”egyptiska” systemet som är det vanligaste numera, och som tillämpas i Mohammed Knut Bernströms *Koranens budskap* (1998), och därefter, efter snedstreck, versnumret efter det ”syriska” systemet, som används i K. V. Zetterstéens koranöversättning (från 1917). Det senare systemet förekommer oftast i äldre litteratur. Det är alltså praktiskt att ange numren på båda sätten.

1. Att beskriva Muhammed

Hur såg han ut?

Den 30 september 2005 inledde den danska tidningen Jyllands-Posten något som kom att bli en global politisk affär, en diplomatisk kris för Danmark, och ett slag även mot landets handel och ekonomi. Affären fick också fortsatta följder genom att enskilda, grupper och organisationer fann för gott att använda sig av det skedda i egna intressen.

Jyllands-Postens redaktion hade beställt teckningar som skulle föreställa Muhammed, islams profet, av ett antal danska illustratörer. Den uttalade avsikten var att provocera. Redaktören antog att aktionen skulle motverka tendenser till självcensur och befästa yttrandefrihetens princip. Det var uttryckligen avsikten. Det visade sig att effekterna blev andra.[1]

De teckningar som publicerades i tidningen hade inget med Muhammeds ”verkliga” utseende att göra. Det var fantasibilder, och att några av dem (faktiskt inte alla) avsåg att framställa just islams profet vet vi bara genom tecknarnas och redaktionens förklaring att så var fallet. Den mest anstötliga bilden, Kurt Westergaards karikatyr med ”bomben i turbanen”, försedd med islams *shahāda*, den islamiska trosbekännelsen, visar bilden av en svartmuskig person, påminnande om de gamla zigenarnidbilderna. Den, liksom några andra, associerar också till de antisemitiska stereotyperna som vi känner igen i teckningar från den första halvan av 1900-talet.[2] Samma gäller Lars Vilks bekanta streckgubbar – att de ska föreställa Muhammed framgår enbart av hans eget påstående.

I inget av fallen har tecknarna tagit sin utgångspunkt i de mycket detaljerade beskrivningar av Muhammeds utseende och egenskaper som faktiskt finns i den islamiska traditionen. Deras historiska tillförlitlighet kan man förstås diskutera. Men det är fullt möjligt att teckna en bild som skulle vara igenkännlig för den som har läst eller hört de skildringarna. Det finns faktiskt en hel bok med sådana beskrivningar i ord. Den heter *Shamāʾil*, och är sammanställd på 800-talet av en av de kända samlarna av *ḥadīther*, traditioner om profeten, Abū ʿīsā Muḥammad at-Tirmidhī.[3] Den innehåller 397 sådana traditioner. Så det fattas inte material. Boken har kommit i tryck många gånger, och beskrivningarna finns förstås på Internet också. Spridningen fick en ordentlig skjuts genom Jyllands-Posten. Nytillkomna sajter av typen frågor och svar om profeten använder sig också av den.

En *ḥilya* är en inramad tavla där en kort beskrivning av Muhammeds utseende och karaktär finns i kalligrafisk skrift. Själva ordet betyder just ”dekoration” eller ”ornament”. Texten ansluter sig till en av de hadither som finns i *Shamāʾil* (nummer 6 av de 397). Jag har gjort den iakttagelsen att antalet sådana *ḥilyas* i moskéer och på andra platser har ökat markant efter Jyllands-Postenaffären. En sådan som ofta kopieras är utförd av Mustafa Izzet och är daterad hijraåret 1291, motsvarande 1874–75. Mustafa Izzet var kazasker (militärdomare), dvs. en hög ämbetsman i det osmanska imperiet – men tydligen också kalligraf.

Ett försök till beskrivning och översättning av hans *ḥilya* följer här. Den så vitt möjligt ordagranna översättningen är lite tentativ – betydelsen av en del av de här ålderdomliga orden är omstridd.

Överst står det: ”I Guds den barmhärtige Förbarmarens namn.” Själva textens första del står inom en cirkel, inne i en kvadrat i vars fyra hörn är cirkelformade kartuscher, som liknar dem som brukar finnas i (sunnitiska) moskéer, med de fyra första kalifernas namn. Överst till höger står det Abū Bakr, överst till vänster ʿUmar, nederst till höger ʿUthmān, och

nederst till vänster ʻAlī. Vid varje namn står med mindre stil: ”Må Gud ha behag till honom.” Själva texten i kvadraten som inramas av de fyras namn tillskrivs just ʻAlī. De olika meningarna i texten skiljs åt med dekorativa stjärnor som utformats på olika sätt:

> ”Från Ali – må Gud, Han är hög!, ha behag till honom.
>
> Det var när han beskrev profeten, må Gud välsigna honom och ge honom frid, * så sade han: Guds Sändebud – må Gud välsigna honom och ge honom frid – var varken överdrivet lång eller kort. * Han var av medellängd bland folk. * Hans hår var varken väldigt lockigt * eller stripigt utan lite vågigt. Han var inte kraftigt byggd * eller rund i ansiktet – utan ansiktet var ovalt, * vitt med rött i.* Ögonen var djupsvarta * med långa ögonfransar, lederna [knän och armbågar] stora, skulderbred, * inte hårig [på kroppen men] med hårlinje [från bröst till navel] * kraftiga händer och fötter – när han gick lyfte han [fötterna] som om han gick i nerförsbacke, och när han vände sig [till någon], vände han sig helt. *”

Därefter kommer ett korancitat med större stil:

> ”Och vad Vi sänt ner [dvs. uppenbarelserna, korantexterna] är inte annat än en barmhärtighet till världarna.” (= sura 22:107)

Nedanför citatet fortsätter beskrivningen:

> ”Mellan hans skuldror var profetdömets sigill, * för han var profeternas sigill [= den siste profeten], den mest generöse bland människor * och den mest sanningsenlige bland dem i talet, * och den vänligaste av dem till temperamentet, * den ädlaste av dem beträffande klantillhörighet. * Den som såg honom plötsligt kände vördnad för honom och den som lärde känna honom älskade honom. * Den som beskriver honom säger: Jag har inte sett före honom och inte efter honom någon lik honom – må Gud välsigna honom och ge honom frid. O Gud, välsigna och ge frid åt barmhärtighetens profet och *al-Ummas* förebedjare Muhammed och hans familj och hans följeslagare [alla] tillika, de rena!”

Hur pass pålitliga är utsagorna?

Tirmidhis hadither är insamlade på 800-talet, alltså mer än tvåhundra år efter Muhammeds tid, och efter det att ögonvittnena, de som varit hans samtida följeslagare (*al-aṣḥāb*, *aṣ-ṣaḥāba*) också hade dött. Här finns alltså problemet med källkritik och källvärdering. Att at-Tirmidhi och de andra traditionssamlarna tagit fasta på alla positiva drag i skildringen av profeten och hans verk är naturligt. I den västerländska orientalistiska traditionen har man ofta tillämpat det motsatta kriteriet: som historiskt tillförlitliga har man räknat uppgifter som framställer Muhammed i ofördelaktig dager. Det finns också en väldig tradition av religionspolemik som har färgat av sig också i den seriösa forskningen. Det är sådant som fungerat som propaganda i krig och konflikter under de mer än 1 400 år som Muhammeds verk utövat inflytande på människors liv och det politiska språket.

Andrew Wheatcroft har i en bok[4] presenterat polemiken, dessa konflikternas och krigens berättelser. Han beskriver mönster och teman utvecklade i århundraden i en propagandistisk världsbild. Det är en världsbild som framställer skeendet från 600-talet och till och med det tidiga 2000-talets krig dualistiskt som ”konflikten mellan islam och väst”. De gamla anti-islamiska temana lever kvar.[5] Det illustreras i Wheatcrofts genomgång av propagandan under Irakkrigen 1990–91 och 2003 och framåt, och i de övriga konflikterna i Mellanöstern och på Balkan. Hans analys av hur språk och berättelser fungerar tar sin teoretiska hjälp av Bakhtin och Derrida. Berättelser *legitimerar* aktioner, konflikter och krig. Det påverkar urvalet i historieskrivningen. Selektionen: hur väljer vi ut vad som ska ses som sant och som betydelsefullt i det förgångna? Historia är inte något oskyldigt.

Under slutet av 1800-talet och i det tidiga 1900-talet framträdde ett starkt intresse för *religiositetens* fenomen i religionsforskningen. William James, som räknas som religionspsykologins grundare, såg den religiösa personligheten som det viktiga forskningsobjektet. Man antog då att religioner uppkommer som resultat och följd av individuella personligheters religiösa upplevelser. Alltså skrev man biografier över religionsstiftare: *Leben Jesu*-forskningen blev central för teologin[6], dvs. försöken att framställa ”den historiske Jesus”. Det kom en rad böcker om de bibliska profeterna, och om Zarathustra, om Buddha, och om Muhammed. Bakom den strävan kan vi se ett antagande som då uppfattades som en självklarhet (fastän det inte är det), nämligen att man för att förstå en religions ”väsen” måste tränga tillbaka till dess *tidigaste* form, till religionsstiftaren själv, hans egna ord och upplevelse. Man sökte just “religionens eget väsen”, dess *essens*. (Därför kallar vi den uppfattningen om religioner ”essentialistisk”.)[7] Detta förde med sig att problemställningen blev dubbel. Dels gällde den frågan om hur källorna skulle värderas och användas för att få fram en ”sann” bild av religionsstiftaren, dels hur hans personlighet skulle tolkas ur psykologisk synpunkt. Vi ska uppehålla oss lite vid den diskussionen som var som mest aktuell vid förra sekelskiftet, men vars konsekvenser vi ser fortfarande.

Med utvecklingen och diskussionen om historisk metod under senare delen av 1800-talet och det tidiga 1900-talet var den tid förbi då västerländska Muhammedbiografier baserades på någon relativt sentida arabisk krönikörs verk. Vanligen rörde det sig då om utdrag ur den ”förkortade världshistoria” som sammanställts av fursten av Ḥamāh i Syrien, Abū al-Fidā’ (1272–1331). – En kuriositet som kan ha visst intresse efter Jan Guillous Arn-böcker är att den lärde fursten var ayyubid, dvs. tillhörde samma familj som Ṣalāḥ ad-Dīn/Saladin, korsfararnas besegrare. – Just Abū al-Fidā’ är huvudkällan till den ganska omfattande Muhammedbiografi som finns i inledningen till den första svenska (kompletta) koranöversättningen (utgiven 1843). Den gjordes av den i Marocko tjänstgörande diplomaten Fredrik Crusenstolpe.[8] Man kan se hans inledning som den egentligen första svenska Muhammedbiografin. Uppgifterna i en sen 1300-talskrönika tas då utan vidare som historiska fakta.

Källorna

På sätt och vis kan man se Koranens texter som en primärkälla. De kom ju till under profetens verksamhet i Mekka och Medina, och utgjorde en del av själva skeendet under de drygt två decennier som hans verksamhet varade. De sammanställdes till sin nuvarande gestalt först ett till två decennier senare (under kalifen ‘Uthmān), och det finns en diskussion om texterna har förändrats eller material tillkommit.[9] Men det är rimligt att anta att de texterna verkligen har haft sitt ursprung i skeendet under profetens tid, att de då har fungerat i bestämda situationer. Men de handlar inte – annat än i förbigående – om profeten, utan utgör religiös förkunnelse och allusioner på berättelser om gestalter i det (mytiska) förgångna, ofta gestalter som vi känner igen från den bibliska traditionen. I texterna finns normer som predikades, regleringar av den första församlingens angelägenheter, och kommentarer till de problem som efterh and uppträdde. En särskild svårighet är att korantexterna inte är samlade i sin kronologiska ordning.[10] Ordningsföljden är alltså ett av problemen i tolkningen.

Koranen förslår således inte som källa för att vi ska kunna få ens en någotsånär sammanhängande bild av Muhammeds liv och verksamhet. Berättelserna om det finns i andra källor, sekundärkällor, tillkomna senare. Man måste alltså gå till detta andra material redan för att förstå vad korantexterna kan syfta på, alltså vilken funktion de kan ha haft vid sin tillkomst. För en sammanhängande biografi är traditionsmaterialet nödvändigt. Det finns också mycket sådant material. Här kommer ett försök att karakterisera de viktigaste:

al-Wāqidī (Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn Wāqid al-Aslamī, död 822), *Kitāb at-ta’rīkh wa al-maghāzī* (”Boken om historien och [profetens] krigståg”).[11]

Ibn Sa‘d (Muḥammad ibn Sa‘d ibn Mani’ al-Baghdādī, död 845, enligt traditionen al-Wāqidīs sekreterare), *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr* (”Klassernas stora bok”), som handlar om dem som fört vidare traditioner om profeten, 4250 personer.

En direkt profetbiografi skrevs av Ibn Isḥāq (Muhammad ibn Isḥāq ibn Yasār, död förmodligen 768), *sīrat rasūl Allāh*, (”Guds Sändebuds livsväg”), som citeras av senare krönikörer men framför allt har bevarats i en bearbetning av Ibn Hishām (Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hishām al-Ma‘āfirī, död 833). Bland dem som använder Ibn Isḥāq som källa är den berömde historikern aṭ-Ṭabarī (Abu Ja‘far Muḥammad ibn Jarir aṭ-Ṭabarī, död 923). Ibn Hishāms Sīra kan betraktas som huvudkällan för Muhammedbiografierna under senare delen av 1800-talet och under 1900-talet.[12]

Det finns förstås mer källmaterial som använts av forskarna. Men de mest använda är de som nämnts. Till det kommer *tafsir*litteraturen, de klassiska korankommentarerna som försöker förklara omständigheterna och innebörden i varje enskilt koranställe. Vidare det som är huvudkällan för islamisk *fiqh*, jurisprudens, den islamiska rättens tradition: *hadith*-samlingarna, där de viktigaste kommer till under 800- och 900-talen.[13] Berättelserna där om profeten och hans följeslagare har som väsentligt syfte att visa vad som är profetens *sunna*, den normerande seden som följd av att han är föredömet i tro och i liv. De är väsentliga för *bilden* av Muhammed i den muslimska världen, men är inte särskilt användbara för en kronologisk framställning av hans liv. De har ju ett annat syfte: att vara källa till normsystemet. Hadithernas värde som källa i strikt historisk mening anses alltså vara ganska liten. Deras innehåll, och urvalet av uppgifter, har att göra med den religiösa, politiska och sociala utvecklingen under de två första århundradena efter Muhammeds död. De är så att säga inlägg i debatten om vad som ska ses som normerande. Frågeställningarna har bestämts av de förhållanden som rådde i det snabbt växande imperium där islam skulle fungera som överordnande ideologisk ram.

Som huvudkälla måste man räkna Ibn Isḥāq-Ibn Hishāms Sīra, även om 1900-talets forskare förvisso använt andra källor för jämförelse och för att identifiera de enskilda uppgifterna och berättelserna och deras funktion i den biografiska traditionen. Ibn Hishām har så att säga blivit bastexten. Många av de populära redogörelserna för Muhammeds liv är närmast korta kompendier på Ibn Hishāms Sīra – med det mest uppenbart legendära materialet utelämnat.[14] Åren kring 1900, då alltså intresset för religionsstiftarens liv var stort, kom diskussionen om källorna att kretsa kring Ibn Hishāms Sīra, hur den var komponerad av olika element och hur man skulle kunna vaska fram någotsånär säkra historiska fakta ur materialet.

Debatten gällde (och gäller fortfarande) hur man ska förstå koranutsagor i relation till Muhammeds liv och hur man ska kritiskt använda det material som finns i den tidiga biografiska traditionen. Problemet är alltså avsaknaden av egentliga primärkällor, dokument som är samtida med skeendena. Detta är ett problem som gäller de stora religionsstiftarna generellt.

Den ampra debatten om källorna

Vi kan ta utgångspunkten i de principer som förknippas med Henri Lammens’ (1862–1937) forskningar om den tidiga islam. Hans inflytande på andra forskare var stort, hans insatser omdebatterade – och är så fortfarande vilket man snabbt ser vid en sökning på Internet.[15] Utgångspunkten – och den är allmänt accepterad – är att Sīra är kompilerad (eller komponerad) av *ḥadīth*-material, ordnat som en kronologisk biografi. Varje enskild tradition kan ses som en förklaring eller kommentar till ett koranställe eller en berättelse som haft som funktion att vara ett inlägg i konflikter om lära eller norm under islams tidiga tid. Det innebär att traditionerna är tendentiösa, de har en polemisk udd som det gäller att identifiera. Islams tidiga anhängare, menade Lammens, hade intresse av att förstå korantexterna och att i de olika mycket konkreta konflikter som följde på Muhammeds död reda ut vad som var profetens sed, hans *sunna*, för att kunna åberopa den som norm.

Intresset för att skapa en sammanhängande biografi hör till ett senare stadium. Det rör sig också om en påverkan: de kristna hade evangelierna som var sammanhängande berättelser om religionsstiftaren. Lammens menade alltså att man då tog fasta på koranens antydningar och spinner vidare på dem och samlar dogmatiskt och normativt laddade traditioner men ordnar dem till en sammanhängande berättelse, en biografi. Sīra är en sammanställning av material från *tafsīr* (korantolkning) och *ḥadīth*, den är inte en källa till dem. Detta har förstås betydelse för hur man tolkar materialet i Sīra (och för den delen i de andra källorna också).

Men vilka slutsatser drar Lammens? Ett kriterium som han för fram med emfas är att för att en sådan tradition ska vara historiskt tillförlitlig så bör den framställa profeten och hans närmaste i ofördelaktig dager. Utgångspunkten är då tanken att eftersom Muhammed och hans familj och tidiga anhängare för de senare muslimerna blir föredömen, så måste en tradition som ställer honom eller dem i negativ dager vara historiskt sett sann. Tendensen är ju att efterhand framställs Muhammed mer och mer som ofelbar.[16]

Men effekten av ett sådant urvalskriterium blir – det måste man konstatera – orimlig. I Lammens framställning ter sig profeten och hans närmaste som osedvanligt vämjeliga gestalter.[17] Om den bilden stämmer – hur kunde då profeten få anhängare? Må vara att ofördelaktiga utsagor är trovärdiga, men det innebär ju inte i sig att fördelaktiga utsagor inte skulle kunna stämma med verkligheten de också.

Även om Lammens är den som gått längst i att använda det kriteriet, så är han inte ensam. Den danske orientalisten Frants Buhl (1850–1932) åberopar samma resonemang i sin Muhammedbiografi från 1903 (även utgiven på tyska). Han påpekar också: ”… men paa den anden Side kan man heller ikke med Sikkerhed søge et Bevis for en Traditions Æ´kthed i den Omstændighed, at der fortælles noget Frastødende om Profeten, da det først maa konstateres, att Muhammedanerne selv have opfattet det paagjældende træk paa samme Maade som vi.”[18] Ett konstaterande som faktiskt snarare skärper tillämpningen av Lammens kriterium. Det är inte utan att man undrar om Buhls negativa Muhammedbild har haft bestående påverkan på de antiislamiska attityder som satt prägel på dansk opinion och politik under det sena 1900-talet och det tidiga 2000-talet. Hans Muhammedbiografi kom ut i ny upplaga 1998.

En annan av de framstående orientalisterna vid samma tid, Carl Heinrich Becker (1876–1933) tog i en artikel upp Lammens syn på Sīra. Han accepterar tesen om textens karaktär av kompilat av *tafsīr*- och *ḥadīth*-material. Becker menar då att traditioner med ”dogmatisk tendens” är ohistoriska (eller snarare: otillförlitliga), medan de rent exegetiska (dvs. förklaringar till en korantext) är utan dogmatisk tendens. Det innebär inte att traditioner utan dogmatisk tendens utan vidare är trovärdiga, men han kan inte ge något ytterligare kriterium. Man får göra ett urval efter sin ”historiska instinkt”, ett urval som alltså obevekligen blir subjektivt.[19] Han påvisar i sin kritik av Lammens att kriteriet ”endast det ofördelaktiga” har fått honom att acceptera som historiska högst tendentiösa traditioner – om profetens dotter Fāṭima, om hans kusin ʿAlī, och om lärjungen och den förste kalifen Abu Bakr – tendentiösa eftersom de återspeglar konflikten mellan shiitisk och sunnitisk islam. Becker menar att metoden är bristfällig också i fråga om traditioner som inte har dogmatisk tendens. Som exempel tar han historierna om profetens haremsliv och sexuella liv. De är från vår synpunkt misskrediterande för profeten, menar han, och det gör att Lammens ser dem som historiskt tillförlitliga, trots att det handlar om saker som gäller privatlivet inne i hemmet (som få bevittnar), medan han underkänner berättelser om sådant som skett i öppen dager, på offentlig plats och inför många vittnen, bara på grund av att de framställer profeten i gynnsam dager.[20]

Beckers princip om att underkänna traditioner som är tendentiösa accepteras av Buhl, vilket han har formulerat i ett annat arbete än biografin: ”Overallt, hvor en Tradition røber en ved Partihensyn fremkaldt Tendens, er Sagen klar, men selv hvor detta ikke er Tilfældet, kan det hidrøre fra, at Tendensen ikke er gennemsigtig for os.” --- ”Kun naar en

Överlevering indeholder noget for Profeten ufordelagtigt, taler en høj Sandsynlighed for, at den hviler paa en ægte historisk Grundlag."[21] Se där igen urvalskriteriet "bara det är sant som visar Muhammed i dålig dager"! Det är inte att undra på att bilden av honom är så negativ i den danska Muhammedbiografin.

En av de mest framstående orientalisterna vid den tiden var Theodor Nöldeke (1836–1930). När den svenske semitisten och textutgivaren Carl Johan Tornberg (1807–1877) gav ut sin svenska koranöversättning (1873–74)[22] valde han att som inledning helt enkelt göra en svensk översättning av (den då mycket unge) Nöldekes ganska korta Muhammedbiografi från 1863.[23]

Nöldeke reagerade på Beckers inlägg. Han skrev i samma tidskrift[24] och påpekade att det är skillnad mellan sådant som handlar om Muhammeds första verksamhetstid, den i Mekka, och det som berör den senare perioden, tiden i Medina. Om den första tiden (före hans framträdande som förkunnare och då han hade få lärjungar som noterade vad han gjorde) vet vi mycket lite med säkerhet. När det gäller Medinatiden däremot finns det dokument, till exempel det som (numera) kallas Medinakonstitutionen och som anförs hos Ibn Hisham. Vi har anledning att komma tillbaka till den senare, eftersom den har kommit att spela stor roll i vår tids debatt i den muslimska världen om religion och politik. Koranen och de "autentiska dokumenten" ger oss en bild i stora drag av händelserna, menade Nöldeke. Men han accepterar också argumentet att ofördelaktiga traditioner är historiskt trovärdiga.

Den diskussionen kan sägas ha fortsatt genom de inlägg som gjorts betydligt senare av forskare som Patricia Crone och Michael Cook, framför allt i deras bok *Hagarism* (1977)[25], och som fortsätter i den nuvarande debatten.[26]

Muhammedpsykologi

Tor Andræ (1885–1947), religionshistoriker och framstående islamolog, klassificerar i första kapitlet av sin uppmärksammade avhandling (från 1917) om "muhammedologins" utveckling[27] källmaterialet till Muhammeds liv. Han ger då Ibn Sa'd och krönikören aṭ-Ṭabarī företräde framför Ibn Hishāms Sīra trots att de är senare i tiden. Detta därför att de båda anger varje tradition för sig, med dess *isnād*, dvs. vilka sagesmännen (eller kvinnorna för den delen) är. De redovisar i större utsträckning än Ibn Hishām varianter och motsägelser. Ett betydligt mer vetenskapligt tillvägagångssätt, påpekar Andræ. I Sīra däremot har de "harmoniserats", blivit infogade i en fortlöpande berättelse.[28] (Må vara, men man kan konstatera att även i Ibn Hishāms Sīra anges varianter; författaren påpekar ganska ofta att den eller den utsagan är tvivelaktig. Han saknar verkligen inte källkritisk inställning.)

Andræ använder sig av en metod som vi känner igen från bibelexegetiken. Vid analysen av en berättelse delar han upp den i dess olika beståndsdelar; de har nämligen inte nödvändigtvis hört samman från början. De måste alltså värderas och analyseras var för sig. Ibn Isḥāqs/Ibn Hishāms Sīra karakteriserar han som underhållningslitteratur. Den var avsedd som intressant läsning. Han menar att den står i traditionen från *qussās*, de professionella sago- och äventyrsberättarna. Det syns framför allt i födelse- och barndomsberättelserna, som hör till legendernas litterära värld.

Tor Andræs *Muhammed, hans liv och hans tro* från 1930 är den verkligen klassiska svenska Muhammedbiografin, dessutom ett litterärt mästerverk.

Metoden med källsöndring av texterna kombinerar Tor Andræ med ett annat sätt att närma sig materialet. Då får vi komma ihåg intresset för religionspsykologi vid den här tiden, de första decennierna av 1900-talet, och därmed intresset för religionsstiftarens personliga själsliv och utveckling. Och i det avseendet fanns ju primärmaterialet i form av korantexterna. Man kunde se korantexterna som utflöde ur Muhammeds personlighet, hans psyke. Redan i Andræs licentiatavhandling kan vi se att detta spelar stor roll för källvärderingen och slutsatserna.[29] Han analyserar där berättelserna om Muhammeds kallelse, hans första uppenbarelse. I sammanfattning finns detta också med i hans

Muhammedbiografi. För Andræ är det tydligt att korantexterna är autentiska, eftersom man kan följa en personlighets psykologiskt analyserbara utveckling i dem. (Detta är, menar jag, ett argument som håller gentemot en del hyperkritiska teser som framförs i den aktuella debatten.)

Andræ menar att man måste anta att Muhammed, liksom andra inspirerade personer, extatiker, i sina upplevelser och i sin utveckling följer mönster som vi kan se hos andra religiösa personligheter, siare, profeter, mystiker, ja också hos andra ”inspirerade” som författare, lyriker. Om man utgår från detta och närmar sig korantexterna kan man ställa frågan om ett sådant mönster återfinns där, och då använda det som ett (av flera) hjälpmedel för att ordna korantexterna kronologiskt, och på så sätt få en sorts skelett till en Muhammedbiografi. En själs biografi, en som motsvarar hans utveckling som religiös personlighet. I korantexterna ser vi konflikterna med motståndarna återspeglas, och för Medinatiden faktiskt en sorts kommentar till det dagliga skeendet.[30] Först därefter går Andræ till traditionen, till Sīra och de andra källorna. De traditioner som passar till detta ”skelett” kan ses som tillförlitliga och det materialet kompletterar då framställningen. Andræ resonerar alltså utifrån det som vi påpekade tidigare: det i det tidiga 1900-talets religionsdebatt vanliga antagandet att varje religiös rörelse har sin grund och början i upplevelsen hos en ledande, skapande religiös personlighet. Han framhåller det i medveten motsättning till ett rent historiematerialistiskt synsätt: att sådana rörelser uteslutande kan förklaras utifrån materiella, sociala och ekonomiska faktorer.[31] När det gäller Muhammeds kallelseupplevelse menar Andræ alltså att man faktiskt kan *veta* vilken av traditionerna om detta som motsvarar vad han verkligen upplevde. Vi återkommer förstås till det senare.

Muhammedbiografi som idéhistoria

Religionsforskningen, kanske särskilt i Sverige, kom under mitten av 1900-talet att få karaktären av idéhistoria. Ingemar Hedenius kritik av teologin spelade en viss roll för det. Men det var också en mer allmän trend. Det gällde redan Tor Andræs forskning. Man sökte efter hur idéer, motiv, rituella och läromässiga element hade vandrat från en miljö och sammanhang till andra. Man sökte efter vad som hade inverkat på olika religiösa tänkare och personligheter, vilken påverkan som fanns. Det var ganska givande. Tor Andræ gjorde här en stor insats genom att visa hur motiv från syrisk kristen miljö, motiv från dess predikotradition, återspeglades i förkunnelsen i korantexter. Han kunde påvisa retoriska scheman som kan beläggas tidigare i syrisk missionspredikan. (Man kan notera att Andræ också var litteraturhistoriker och litterärt mycket medveten – innehavare av stol 16 i Svenska Akademien.) Dessa motiv och retoriska former från den syriska traditionen fanns tydligen i den arabiska miljön på Muhammeds tid.[32] Vi kan notera att just frågan om sambandet med syrisk kristen tradition (i olika former) och den tidiga islam utgör en betydande del av den nutida debatten och har där fått lite karaktär av sensation.[33]. Men det är alltså inget nytt. Tor Andræs slutsatser däremot är försiktiga och väl underbyggda.

Också Andræ framhåller hur opålitliga traditionerna om den tidiga perioden är, berättelserna om verksamheten i Mekka. De första samlarna av sådana traditioner var själva konvertiter från Medinatiden, alltså från den senare perioden av Muhammeds verksamhet. De första anhängarna, de från Mekkatiden, som var ögonvittnen till händelserna då, hade annat än traditionssamlande att ägna sig åt: organisationen av det växande imperiet. Traditionisterna hade egentligen bara en tillförlitlig källa att tillgå när det gäller den första tiden, och det var korantexterna från mekkansk tid. De berättelser som de knyter till dem kan närmast ses, menar Andræ, som fromma försök att *rekonstruera* en bakgrund till de olika koranställena.[34] Annorlunda är det alltså med Medinatiden. Då var vittnena många och däribland sådana som direkt kom att samla på traditioner om profeten. Det fanns anledning då att observera och notera vad ledaren sade och gjorde.

Det idéhistoriska perspektivet kan drivas därhän att man frånkänner Muhammed all originalitet (det gör förvisso inte Andræ). Så är det hos Karl Ahrens (inte att förblanda med

den betydligt senare tyske parlamentarikern med samma namn). Hans syn på Muhammeds förkunnelse, framför allt i ett arbete från 1935,[35] går ut på att visa just på influenser, främst från de syriska kyrkorna. Men han går (liksom en del senare debattörer) längre än Andræ och hans slutsatser måste karakteriseras som minst sagt fantasifulla. Gissningar framställs som sanningar. Ahrens underkänner traditionen som källa – om den inte styrker hans tes om direkt påverkan från syrisk kristendom.[36] Hans inläsningar i korantexterna är på en gång fantastiska och krassa, som när han menar att deras skildringar av Yttersta domen är hågkomster av (missförstådda) kyrkmålningar. Och den av mystikerna så älskade ”Ljusversen” i Koranen (sura 24:35) skulle komma av att Muhammed sett evighetslampan i Katarinaklostrets kyrka på Sinai. Han antar att Muhammed direkt undervisats av en syrisk eremit,[37] – något som han baserar på den så kallade Baḥīra-legenden (som definitivt är tvivelaktig från historisk synpunkt; vi återkommer till det senare). Man kunde betrakta Ahrens’ källtolkningar som rena kuriositeter, om det inte var för att de som sagt dyker upp i dagens debatt, inte minst på Internet. Den hyperkritiska synen på källmaterialet som förekommer i dagens debatt kan jag inte finna särskilt intressant: den leder till de mest fantasifulla omtolkningar eller till en banal slutsats: att vi inte kan veta något med säkerhet om det förflutna.[38]

Det finns ett annat idéhistoriskt sätt att förhålla sig till Muhammedbiografin och dess källor: att se de långa linjerna av religionshistorisk kontinuitet. Det finns, menar man då, drag, strukturer, tankegods i källmaterialet som vi känner igen från främre Orientens religiösa idéer och ritualer, från allra äldsta tid och framåt. (Det var i den traditionen jag en gång studerade under min lärare Geo Widengren: den religionshistoriska ”Uppsalaskolan”.)

Geo Widengren (1907–1996) ombesörjde två nya upplagor av Andræs Muhammedbiografi, dels 1950 (en version som utgör grunden för nyutgåvan 2008) och 1967. Hans bearbetning av boken markerade ytterligare detta religionshistoriska perspektiv. Frågan om influenser och idéhistorisk bakgrund kommer hela tiden med. Jämförelsematerial från gnostiska rörelser i antiken anförs, element från gamla främreorientaliska religioner likaså. Tydligast syns detta i bokens slutkapitel. Andræ hade skrivit sitt slutkapitel med en religionspsykologisk utgångspunkt: Tolkningen av Muhammed som en inspirerad religiös personlighet med extatiska upplevelser, och han betonade hans kallelsevision, och hans auditioner (förnimmelser av ord-text som kommande utifrån). Andræ såg Muhammed som en person med en djup övertygelse och trosvisshet. Andræ menade alltså att det var relevant att jämföra honom med vad man annars vet om religiösa upplevelser hos såväl historiska som nutida religiösa gestalter. Andræs (ursprungliga) slutkapitel utmynnar också i en moralisk värdering, och i en jämförelse mellan Muhammeds och nasarén Jesus’ personligheter. Trots sin uppskattning av Muhammed ger han då nasarén företrädet. Andræ står där (1930) ännu i gränsområdet mellan teologin som en kristen och kyrklig angelägenhet och den sekulära religionsvetenskapen. Det gjorde inte Geo Widengren. Alltså strök han Andræs slutkapitel nästan helt och ersatte det med ett som i stället sätter in Muhammed i ett religions- och idéhistoriskt sammanhang med långt perspektiv bakåt. Läsekretsen 1967 var en annan än 1930. Moraliska eller religiösa värdeomdömen ansågs inte längre höra hemma i det vetenskapliga arbetet.

I sitt slutkapitel vill Widengren visa på att det finns samband mellan källornas sätt att beskriva Muhammeds liv och strukturer och religionsmotiv i äldre främreorientalisk tradition. Speciellt intresserar honom sådana bakomliggande strukturer och motiv som kan spåras tillbaka till föreställningar och ritualer som en gång hört till Främre Orientens sakrala kungadömen: Kungen-prästen som både folkets och gudens representant. Just det sakrala kungadömets fenomen och dess utveckling och nedslag i historien (ända fram till modern tid) studerade Widengren i en rad arbeten som berör berättelserna om Muhammed.[39] Frågan är väl om detta alls är särskilt betydelsefullt för att förstå Muhammed som person, men däremot kan det förklara en del drag i källmaterialets utformning. Andræ skulle kanske inte ha uppskattat den här förskjutningen av frågeställningen från Muhammeds personlighet till en fråga om litterära strukturer från

gammal tid i källmaterialet. Det finns onekligen en spänning mellan Andræs ursprungliga Muhammedbok och den bearbetade versionen, just i synen på vilka frågor en biografi ska svara på. Ett drag kan man lägga märke till: Geo Widengren betonar Muhammeds roll för den senare religiösa och politiska utvecklingen. Det är en perspektivförskjutning. Studiet av religioners betydelse och funktioner går utöver frågan om religionsstiftarens personlighet.

Freudiansk Muhammedtolkning?

Det finns en bok från 1952 som nog kan betraktas som bas för den senare franska debatten, *Le problème de Mahomet*, av Régis Blachère (1900–1973).[40] Det första kapitlet är en diskussion av debatten om källorna under 1800-och det tidiga 1900-talet. Han är mycket kritisk till traditionen som källa; den är utan värde, menar han, när det gäller tiden före Muhammeds kallelse, dvs. innan hans verksamhet hade börjat. I den mån koranställen har tolkats som syftande på händelser i Muhammeds tidiga liv, så är det inläsningar, gissningar.[41] Medinatidens texter ger en del genom sina allusioner på ”dagens händelser”, men traditionens tolkningar av dem är mest kuriositeter, menar han.

Hur ska man då gå till väga för att skriva en Muhammedbiografi? Utgångspunkten måste vara en redovisning av läget på Arabiska halvön vid tiden för Muhammeds framträdande – för att utröna vilka influenser som återspeglas i korantexterna. Man kan vidare söka analogier med vad vi annars vet genom religionshistoria, sociologi och etnografi, och man kan analysera ”survivals”, kvarlevande rester av gamla seder och bruk. Han anknyter till Andræs metod på så sätt att han vill utgå från en jämförelse med hur religiösa personligheter brukar utvecklas. Med hjälp av detta kan man ordna korantexterna i kronologisk ordning och förstå Muhammeds (personliga) utveckling.[42] Men hans ”Muhammedpsykologi” visar sig vara betydligt krassare än Andræs:

> ”… så länge Khadīja [Muhammeds första hustru] levde, tog Muhammed varken någon konkubin eller någon annan hustru. Men detta aktualiserar en känslig fråga. Den biografiska traditionen anger faktiskt att Khadīja var femton år äldre än sin make. Å andra sidan, inte ens i den apologetiska litteraturen är denna dams fysiska företräden föremål för något som helst lovord. Om man betänker dessa båda fakta, och sedan gör jämförelsen med de outtömliga köttsliga lidelserna som den kommande profeten skulle visa i mogen ålder och i ålderdomen, så leds man till att anta att denna förening med Khadīja inte kunde undvika att orsaka hos Muhammed en serie tillstånd vars studium tar fasta på psykoanalysen.”[43]

Man kan lägga märke till att Blachère sluter sig till Khadījas brist på skönhet av att källorna *tiger* om hennes utseende (vilket är ett svagt argument). Tolkningen av Muhammeds senare – många – äktenskap som tecken på att hans extatiska upplevelser är resultatet av sublimerad könsdrift kan ifrågasättas. Man ser att de förbindelserna ofta hade så att säga politiska orsaker. Vi återkommer till den frågan senare. Men frågan om ”profetens sexualitet” har spelat stor roll i religionspolemiken, och gör så ännu.

Trots Blachères låga värdering av traditionens källvärde blir det ändå så att han – i brist på annat – i stort sett följer Ibn Hishāms Sīra. Anmärkningsvärt är att han inte använder sig av de ”dokument” som Ibn Sa‘d anför i sin historia.

Statsmannen

Man kan skriva Muhammedbiografi från ett mer historiematerialistiskt perspektiv. Kan analysen av ekonomiska och sociala förhållanden hjälpa oss såväl med källvärdering som med karakteristiken av islams profet? På 1950-talet kom ett par arbeten som verkligen tog fram de aspekterna; men man kan lägga märke till att det är en historiematerialism som inte bygger på marxistisk teori. Det gäller Edinburghprofessorn William Montgomery Watts (1909–2006) båda tjocka böcker *Muhammad at Mecca* och *Muhammad at Medina*.[44] De är

sammanfattade i hans populära *Muhammad, Prophet and Statesman*, från 1961, som kommit i många upplagor och fortfarande är standardläsning för många studerande.[45]

Watt har en övergripande syn på Muhammed just som ”statsman”; han ser bakom hans agerande rationella skäl, samtidigt som han är förvissad om Muhammeds uppriktiga tro på att hans andliga upplevelser var uppenbarelser från Gud. Men just aspekten den kloke diplomaten och politikern ger andra resultat i tolkningen av källornas uppgifter än de som varit mer eller mindre tradition hos såväl muslimska som icke-muslimska västerländska skribenter. Watt lägger ner stort arbete på att analysera släktträden i källornas uppgifter för att analysera stamoch klanförhållanden, sociala och ekonomiska omständigheter som kan läsas ut av materialet. Han intresserar sig för traditionerna om konflikter mellan olika grupper och individer. Detta visar sig ge en rad aha-upplevelser – man ser en rationalitet i Muhammeds ageranden. (Detta menar jag bekräftar källornas relativa tillförlitlighet i de avseendena – något som betvivlats av en del forskare.[46])

Watts historiematerialism ger en rimlig tolkning av Muhammeds framgång och islams snabba spridning. Orsakerna till islams framträdande – detta att Muhammed (till skillnad från andra samtida förkunnare) fick anhängare och kom att påverka hela den kommande utvecklingen – det har att göra med budskapets *relevans* vid den tiden och under de förhållanden som då rådde. Det hade samband med de förändringar som skedde av de ekonomiska och sociala villkoren. De nya etiskt-religiösa ideal som den tidiga islam förde fram motsvarade ett behov i den sociala oro som rådde. Det fanns ett ”livsåskådningstomrum” som resultat av att den gamla tribala ”beduinetiken”, med dess absoluta grupplojalitet, blev otillräcklig. Dess upplösning blev följden när människor blev bofasta och måste bo tillsammans i fasta samhällen. Ekonomin blev så att säga en individuell angelägenhet i stället för en angelägenhet för kollektivetstammen. Mekka var en köpmannastad, och (det blivande) Medina var ett centrum för bofasta dadelodlare. Genom att förena beduinetikens gamla manlighetsideal, *muruwwa*, med judiska och kristna (och gnostiska) element, berättelser, teman, resulterade Muhammeds verksamhet i en religiös etik som passade i den sociala miljö som uppkommit.[47]

Watt använder fler av de arabiska historieskrivarnas verk än andra forskare gjort, och framför allt intresserar han sig för ”dokumenten” som citeras (han anser att det finns skäl att betrakta dem som äkta). Det gäller genealoger och ”sändebrev” och annat som historieskrivarna har anfört. Watt betraktar inte Koranen som huvudkällan, utan menar, tvärtemot de tidigare forskarna, att den är en kompletterande källa.[48] För att få fram hur Muhammads tidigaste förkunnelse tedde sig utgår han från tidigare forskares datering av de olika korantexterna. Ur det som de sett som de tidigaste texterna för han åt sidan allt som antyder polemik mot motståndarna till budskapet – sådan polemik förutsätter ju att profeten förkunnat ett tag. Återstoden kan man alltså använda för att se vad Muhammed *först* framförde.[49] Om man då förutsätter att budskapet var relevant för situationen i Mekka, kan man på det sättet dra (kompletterande) slutsatser om den etiska, sociala och religiösa situationen i Mekka vid den tiden.[50]

Kan man hitta traditioner fria från dogmatisk tendens? Det går inte, menar han. Tendens kan finnas bakom traditioner som ser helt oskyldiga ut, och även sådana som är helt uppenbart använda i polemiska situationer efter Muhammeds tid kan man ”vrida rätt”. Här gör nu Watt ett viktigt påpekande: Man måste skilja mellan vad en tradition (eller notis, berättelse) uppger om en handling och vilka *motiv* texten ifråga anger som orsak eller skäl till handlingen. Alltså: Att skilja mellan redogörelsen för själva den yttre handlingen, skeendets förlopp, och de *motiv* som tillskrivs den eller de agerande.[51]

(Detta är ett påpekande som jag har haft mycket nytta av! Det är tillämpbart i många sammanhang, inte minst när man läser tidningar eller lyssnar på debatter. För att man vet *vad* någon har gjort betyder det inte att man vet *varför*. Skälen som anges i ”källan” eller som man själv uppfattar för någons beteende är en *tolkning*, och därmed tendentiös, medan själva uppgiften om handlingen i sig inte behöver vara det och oftast inte är det heller.)

I en i och för sig tendentiös tradition kan uppgiften om själva skeendet vara historiskt tillförlitlig. Däremot kan (och bör) man bortse från det *motiv* traditionen anger för de agerandes åtgärder. I stället, menar Watt, får man försöka tolka skeendet från den helhetsuppfattning man har av personen som det handlar om. Det innebär att Watt i *sin* tolkning av uppgifterna utgår från sin syn på Muhammed som den kloke politikern …

Hur motiven bakom en del av Muhammeds handlingar tolkas olika av Buhl och Ahrens, av Andræ och av Blachère och av Montgomery Watt och andra – det kommer vi att se lite närmare på längre fram. Bilden av Muhammed blir subjektiv, trots all metodisk medvetenhet.

Ett annat perspektiv

Under det tidiga 2000-talet har det kommit ut en oerhörd mängd Muhammedbiografier, böcker på olika språk, av forskare, av pedagoger, av polemiker, av predikanter, av författare och kulturpersonligheter, muslimer och icke-muslimer.[52] Detta jämte en mängd polemik och debatt om honom och hans personlighet på Internet.

I det här inledningskapitlet har jag gått genom debatten om källor och källkritik under sent 1800-tal och under 1900-talet (och det tidiga 2000-talet) för att visa på två saker:

För det första hur forskarna med sina olika ståndpunkter hade en och samma målsättning i grunden: att få fram ”den historiska sanningen”, att vaska fram ur källorna ”vad som egentligen hände”. Och vilka kriterier och metoder deras resultat bygger på.

För det andra: Att visa på att mycket av det som är i svang i dagens debatt, och som framställs som nyupptäckter är gammal skåpmat; frågan om Koranens text har syriska förlagor, spekulationerna om Muhammeds sexualitet, diskussionen om orsakerna till hans handlingar. Till och med om hans själva existens. Detta är inget nytt. Och ofta kan vi se att det återspeglar äldre forskning – och äldre polemik. I en del fall tycker jag det snarast rör sig om originalitetssträvan.

Att diskutera vad som är ”historiskt sant” ger i vilket fall bara tentativa resultat. Att slutgiltigt *bevisa* vad som ”egentligen hände” går inte. Det allra mesta som skett i det förgångna är inte dokumenterat alls. Den historiska bilden är ett pussel där de allra flesta bitarna saknas. Men i allt det som faktiskt är dokumenterat eller nämnt på ena eller andra sättet måste man likafullt göra ett *urval*. När vi lägger pusslet blir det ändå bitar över. Vi måste bestämma oss för vilka uppgifter som är dels trovärdiga, dels handlar om sådant som är betydelsefullt så att det måste vara med i skrivningen. Det beror i sin tur på vilka frågor vi vill ställa till materialet och från vilket perspektiv vi väljer att se det.

Och i framställningen i fortsättningen är det just ett *annat* perspektiv som jag försöker tillämpa. Utan att helt bortse från frågan om historicitet är det berättelsernas *funktion* som jag vill lyfta fram. Inte ”vad som egentligen hänt” i första hand (något som vi aldrig kan vara säkra på), men väl varför berättelserna finns och hur de under tidernas lopp fungerat. Deras roll som referensramar. Vilken bild de ger. Och då är historierna viktigare än historien. Det förgångna har intresse just för att berättelserna om det som har skett (eller det som man tror har skett) har betydelse för människor nu.

En praktisk konsekvens får det: Jag har valt att i stort sett (men inte uteslutande) följa och resonera kring den framställning som vi får i Ibn Hishāms Sīra. Det är den fungerande *berättelsen* jag vill förmedla.

1 För affärens utveckling och följder finns en hel mängd litteratur, jfr. Jan Hjärpe, *Profetens mantel: Den muslimska världen 2001–2006* (Leopard förlag, Stockholm 2007), s. 142–153, och Klaus och Mikael Rothstein, *Bomben i turbanen* (Tiderne skifter, Köpenhamn 2006); vidare artiklarna i specialnumret om affären av den norska tidskriften *Kirke og Kultur 2:2006 Tema: Karikaturstriden* (Universitetsforlaget, Oslo 2006).

2 Jfr. Lars M. Anderssons doktorsavhandling *En jude är en jude är en jude… Representationer av ”juden” i svensk skämtpress omkring 1900–1930* (Lunds universitet 2000).

3 Den finns i flera upplagor, mest praktiskt att använda är en utgåva med engelsk parallellöversättning (av Muhammad bin ʻAbdurrahmaan Ebrahim, *Shamaa-il Tirmidhi* (New Era Publishers, Ghaziabad, Indien, andra uppl. 1994).

4 Boken finns i svensk översättning: Andrew Wheatcroft, *De otrogna. Konflikten mellan kristendom och islam* (Historiska Media förlag, Lund 2006).

5 Den kristna traditionens polemik mot islam behandlas i Nasir Khans avhandling, *Perceptions of Islam in the Christendoms. A historical survey* (Solum Forlag, Oslo 2005).

6 Den fick sin stora sammanfattning i Albert Schweitzers *Geschichte der LebenJesu-Forschung*, som kom i många upplagor, den första 1906 (mitt eget exemplar är femte upplagan 1933).

7 Om detta, jfr. Jan Hjärpe, ”Essentialism or an anthropological approach? The role and function of the scientific study of religion [and the question of identity].” i: Olav Hammer, … [under utgivning]

8 *Koran, öfversatt från arabiska originalet, jämte en historisk inledning* af Fredrik Crusenstolpe, Konsulat-Sekreterare vid Kongl. Konsulatet i Marocko (Stockholm 1843, P. A. Norstedt & söner).

9 En rad uppsatser om problemet finns i Karl-Heinz Ohlig & Gerd R. Puin (eds.), *The Hidden Origins of Islam: New Research into its Early History* (Prometheus Books, 2008).

10 Det klassiska arbetet om de problemen är Theodor Nöldeke – Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans* (Weicher, Leipzig, 1909). En populär inledning till de historisk-kritiska problemen för tolkningen av korantexten är Régis Blachère, *Le Coran* (i serien ”Que sais-je?”, Presses universitaries de France 1966 [och många senare upplagor]. Den finns i (en inte helt tillfredsställande) svensk översättning, *Vad vet jag om Koranen* (Alhambras Pocket Encyklopedi, 1994). Arbetet, kompletteringen och bearbetningen av Nöldekes bok fortsatte till 1938. I den senare kritiska diskussionen om källproblemet finns till exempel Patricia Crone – Michel Cook, *Hagarism: the making of the Islamic world* (Cambridge University Press 1977). För vidare referenser, se artiklarna Kur’an och Muhammad i *Encyclopaedia of Islam*, och det i föregående not nämnda arbetet.

11 De källor som här nämns finns såväl utgivna som översatta, ofta i flera olika versioner. För referenser, se motsvarande artiklar i *Encyclopaedia of Islam*.

12 Bland trycken är *as-sīrat an-nabawiyya li* […] [*i*]*bn hishām*, utgiven av Aḥmad Hijāzī ash-Shaqā (Dār at-turāth al-‘arabī, [Kairo, utan årtal], i två volymer. En tysk översättning (av Gustav Weil), *Das Leben Mohammed’s* (J. B. Metzler, Stuttgart) kom redan 1864. Mest använd är den engelska av Alfred Guillaume: *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishaq’s Sīra Rasul Allah* (Oxford University Press 1955, 21:a tryckningen 2007). Guillaume kompletterar dessutom Ibn Hishams text med bland andra aṭ-Ṭabarīs citat från Ibn Isḥāq, och ger en del kommentarer som är till stor hjälp.

13 För en översiktlig redogörelse för hadithlitteraturens karaktär och för de viktigaste samlingarna kan man läsa: Jan Hjärpe, *Sharī‘a: gudomlig lag i en värld i förändring* (Norstedts, Stockholm 2005), s. 125–147.

14 Ett ganska bra exempel är Gabriele Mandel Suganas lilla Muhammedbok, på svenska *Muhammed, hans liv och verk* (Malmö 1969). Men även Martin Lings omfångsrika Muhammedbok (jfr. nedan) kan sägas vara ett exempel på samma förhållningssätt.

15 Hans arbete, *L’âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra* (Journal Asiatique, Xème série, XVII, s.209–250), utgiven på engelska *The Age of Muhammad and the Chronology of the Sira*, är fortfarande aktuellt, men debatten startade tidigare med hans artikel “Qoran et Tradition, comment fut composée la ’vie’ de Mahomet”, i: *Recherches de Science religieuse No.1*, (1910).

16 Muhammedlegendernas successiva utveckling och förändring (fram till 1600-talet) behandlas i Tor Andræs klassiska avhandling, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde* (Archives d’études orientales, Uppsala 1917).

17 Exempel på resultatet av Lammens metod är hans *Fatima et les Filles de Mahomet. Notes critique pour l’étude de la Sīra* (Scripta Pontificii Instituti Biblici, Rom-Paris 1912).

18 Frants Buhl, *Muhammeds Liv* (Gyldendalske Boghandels Forlag, København 1903), s. 367.

19 Carl Heinrich Becker, ”Prinzipielles zu Lammens’ Sīrastudien”, i: *Der Islam* IV, 1913, s. 264.

20 D:o, s. 267.

21 Frants Buhl, *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Qurānen* (J. H. Schultz Forlag, København 1924), s. 1 f.

22 C. J. Tornberg, Koranen öfversatt ifrån arabiskan (C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1873–74).

23 Theodor Nöldeke, *Das Leben Mohammeds* (Verlag Carl Rümpler, Hannover 1863).

24 Theodor Nöldeke, ”Die Tradition über das Leben Muhammeds, i: *Der Islam* V, 1914, s. 160 ff.

25 Patricia Crone – Michel Cook, *Hagarism: the making of the Islamic world* (Cambridge University Press 1977).

26 Se ovannämnda samlingsvolym av Karl-Heinz Ohlig & Gerd R. Puin (eds.), *The Hidden Origins of Islam* (2008).

27 Tor Andræ, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde* (Archives d’études orientales, Uppsala 1917).

28 Jfr. Tor Andræ, *Muhammed, hans liv och hans* tro (Natur och kultur, Stockholm 1930), s. 60 f., motsvarande s. 90 f. i den bearbetade upplagan från 2008, Tor Andræ – Gideon [sic! skall vara Geo) Widengren, *Muhammed, hans liv och hans tro* (Hjalmarson & Högberg, Stockholm 2008). Den finns även i engelsk översättning, *Mohammed: The Man and His Faith* (Dover Publications, Mineola, New York, 1955, nytryck 2000).

29 Publicerad som en längre uppsats, ”Die Legenden von der Berufung Muhammeds”, i: *Le Monde Oriental* VI, 1912). Jfr. också *Muhammed, hans liv och hans tro* (1930), s. 61 ff. (s. 91 ff. i upplagan 2008).

30 Jfr. Muhammedboken (1930), s. 143 och 178 (motsv. s. 170 och 195 i upplagan 2008).

31 Jfr. d:o s. 5 f. (motsv. s. 19 f.).

32 Tor Andræ, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Almqvist & Wiksell, Uppsala 1926). Dessförinnan publicerad som tre uppsatser i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1923, 1924, 1925. Den finns också i fransk översättning. Resultaten sammanfattas i tredje kapitlet av Muhammedboken, ”Muhammeds religiösa budskap”.

33 Mest uppmärksammad är en bok av pseudonymen Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Verlag Hans Schiler, 2007). Jfr. också Ibn Warraq (eds.), *The Quest for the Historical Muhammad* (Prometheus Books,

2000).

34 Muhammedboken, s. 34 ff. (Detta saknas i de av Widengren bearbetade upplagorna.)

35 Karl Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter* (Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig 1935).

36 jfr. s. 25 ff.

37 Ahrens, s. 23 ff.

38 Se den av Ibn Warraq redigerade antologin, nämnd ovan.

39 Man kan här särskilt nämna Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension* (Uppsala Universitets Årsbok, 1955).

40 Régis Blachère, *Le problème de Mahomet* (Presses universitaries de France, Paris 1952).

41 Blachère, s. 11 ff.

42 D:o, s. 14 ff.

43 D:o s. 34.

44 William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (At the Clarendon Press, Oxford 1953), *Muhammad at Medina* (d:o, 1956), *Muhammad Prophet and Statesman* (D:o 1961, senare upplagor i Oxford University Press, Oxford Paperbacks sedan 1964).

45 En studie av Montgomery Watts framställning har gjorts av Jabal Muhammad Buaben i boken *Image of the Prophet Muhammad in the West, a Study of Muir, Margoliouth and Watt* (The Islamic Foundation, Leicester, 1996), s. 169–295.

46 Det gäller särskilt ”traditionen” från Patricia Crones studier, jfr. ovan.

47 Detta är genomgående i alla tre böckerna, se *Muhammad at Mecca*, s. 79–85, *Muhammad at Medina*, s. 261 och s. 300–302, och *Muhammad Prophet and Statesman*, s. 14, s. 42–46 och s. 55.

48 *Muhammad at Mecca*, s. xv.

49 *Muhammad at Mecca*, s. 60 f., *Muhammad Prophet and Statesman*, s. 23.

50 *Muhammad at Mecca*, s. 72 f.

51 Jfr. d:o s. xiii f.

52 Några få exempel av många:

På svenska finns sedan tidigare Harri Holma, *Arabiens store profet* (Söderström & C:o Förlagsaktiebolag, Helsingfors 1944), och en svensk översättning av Maxime Rodinsons franska Muhammedbiografi, *Muhammed: Om profetens liv och islams uppkomst* (Gidlunds, 1981). Bland nyare är Martin Lings, *Muhammed, hans liv enligt de tidigaste källorna* (Semazin Publications. Skövde, 2008), en översättning av det engelska originalet som haft många upplagor sedan den första 1983 (*Muhammad his Life Based on the Earliest Sources*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1983). Vidare kan man nämna Barnaby Rogerson, *The Prophet Muhammad, A Biography* (Little, Brown, London 2003). Den kända skribenten i religionsfrågor Karen Armstrong har skrivit två Muhammedböcker, *Muhammad, A Biography of the Prophet* (Harper, San Francisco, först uppl. 1991 – flera senare), och *Muhammad: A Prophet for Our Time* (Paperbackuppl. 2007). Författaren av boken *Att vara europeisk muslim* (på svenska 2004, Alhambra, Furulund), Tariq Ramadan, har också kommit med en Muhammedbok: *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford University Press, 2007).

2. Berättelser om början

Att heta Muhammed och vara Adams barn. Genealogierna

En tidning i Skåne noterade i början av 2000-talet att bland nyfödda gossebarn i Malmö var Muhammed vanligare än något annat pojknamn. Något motsvarande trendnamn fanns inte bland flickorna. Fenomenet kan förklaras av en folksed som många muslimska familjer följer: att ge den först födda sonen det namnet eller någon av dess varianter, till exempel den turkiska namnformen Mehmet.

Själva ordet, *muḥammad*, är bildat på ordet *ḥamd*, ”lov” eller ”pris”. Så *al-muḥammad* betyder ”den högt prisade”. Samma innebörd har adjektivet *aḥmad*, bildat av samma rot, och använt som egennamn, Ahmed. Namnet i den formen leder tanken till ett ställe i Koranen, sura 61:6, där det heter:

> … Och när ʿĪsā ibn Maryam (= Jesus, Marias son) sade: O
> Israels barn, jag är Guds sändebud till er för att bekräfta vad
> som är före mig av Tawrāt (Tora) och bebåda ett sändebud
> som ska komma efter mig vars namn är Aḥmad …

Jesus som bebådare av Muhammeds sändning – så uppfattas givetvis koranversen. Men det finns, i traditionen, som vi snart ska se andra förutsägelser om Muhammeds ankomst. Det hör så att säga till genren. I berättelser om religionsstiftare finns som regel det här elementet med.

”Prisad” kan också heta *maḥmūd*, som alltså är ytterligare en variantform av namnet. Men islams profet benämns på fler sätt. Han kallas *al-amīn*, ”den pålitlige”, ett ord med samma rot som vårt låneord (från hebreiskan) ”amen”. Han kallas också Mustafa, *al-muṣṭafā*, ”den utvalde”, av en ordstam som har att göra med att vara ren, obesudlad. Som vi såg i ḥilyan som citerades i första kapitlet kallas han också *khātam al-anbiyāʾ*, ”profeternas sigill”.

Muhammed hade också en *kunya*. En kunya är ett namn bildat med *abū*, ”far” eller *umm*, ”mor”, och som andra led oftast det första barnets namn. Det kan ibland också vara ett skämtsamt öknamn – som den berömde poeten Abū Nuwās, ”han med hårlocken”. (Ḥasan ibn Hāniʾ). Muhammeds *kunya* var Abū l-Qāsim, efter en son som lär ha dött före tvåårsåldern.

Eftersom de här namnen alla har formen av karakteristiker snarare än som egennamn har man spekulerat i om han ”egentligen” eller från början hetat något annat. En rätt meningslös fråga; mig veterligt finns det inte något belägg för det. Namnet eller hederstiteln fanns i förislamisk tid, förmodligen också i kristen miljö. Det fanns även som kvinnonamn, i femininformen Muḥammada.[1] Men i fortsättningen knöts det till just islamisk tradition.

Ibn Hishāms Sīra, den stora Muhammedbiografin, börjar med en rad genealogier. Sådana släktträd är ett genomgående inslag i fortsättningen. Det visar vilken vikt man vid den tiden och i den miljön (och långt fram i tiden) fäste vid släktskap, härstamning – verklig eller mytisk – och stam-, klan- och familjetillhörighet. Vi talar om samhällen som är tribala, släktsamhällen. Den allra första genealogiska uppräkningen i Sīra är Muhammeds härstamning (på fädernet), led för led, via Ibrāhīm/Abraham ända till Adam, den första människan. Också det hör till den litterära genren. Vi känner igen det från Nya testamentet, där Matteusevangeliet inleds med en genealogi som för Jesu familj tillbaka till Abraham, och i Lukasevangeliet (3:23 ff.) förs den tillbaka till Adam. Muhammedgenealogin från Ibrāhīm/Abraham till Adam i Sīra är i stort sett samma som den vi finner i den bibliska traditionen.

Nyckelgestalten i dessa genealogier är Ibrāhīm/Abraham, som genom sonen Ismā‘īl/Ismael räknas som stamfar för de olika arabstammarna. Uppräkningen av Ismails ättlingar i form av de olika stammarna följer därnäst i Sīra, som också nämner att Ismail är begravd i Mekka, vid helgedomen Ka‘ba bredvid sin mor Hājar/Hagar. Det nämns då också att han dog vid 130 års ålder. Den traditionen, och genealogierna, fyller funktionen att förankra både araberna och islam i den bibliska traditionen, de tidigare profeterna; vi känner igen detta från Första mosebok 16, 21 och 25:12 ff., må vara att genealogierna inte stämmer överens. Släktsamhällets sätt att tänka återspeglas i den litterära traditionen på det här sättet. Härstamningen är viktig. Detta är något som vi kanske har svårt att förstå idag; släktträd som legitimering av religiös tradition. Det har försvunnit ur vår världsbild. Det är den förkunnande individen som intresserar nutida människor. Muhammedgenealogin i inledningen av Sīra hör till legendernas värld. Men det gäller inte de senare leden i den, de närmaste generationerna före Muhammed. Det finns knappast någon anledning att betvivla att de stämmer, deras källa utgörs ju av släktingar och stamfränder som hade anledning att hålla reda på det som då sågs som viktigt: släktrelationerna.

Muhammeds farfarsfar, Hāshim, räknas då som den hashimitiska klanens anfader. Profetens släktingar, liksom han själv, är hashimiter. Den släktskapen har ännu i dag betydelse som religiös och politisk legitimering av inflytande och makt. Detta att höra till ”husets folk”, *ahl al-bayt*, är en faktor som betonas i den jordanska kungafamiljens policy – det hashimitiska kungadömet. Dynastins härkomst stryks under på allt sätt, den nämns på frimärken, mynt, officiella papper. Universitetet i Mafraq kallas just ”ahl al-bayt-universitetet”, och på campus har varje hus ett namn efter någon medlem av profetens familj. Men också på andra håll har härstamningen från Hāshim åberopats. Detta har då lett till den reaktionen att opposition mot sådan makt har betonat att det viktiga är tron, inte härstamningen, tillhörigheten till Muhammeds *umma*, den religiösa gemenskapen, inte vilken klan man är medlem av.

Man kan nämna att Hāshim enligt traditionen är begravd i ”Hāshims stad”, Ghaza. Gravmoskén där förstördes under första världskriget och har aldrig återuppbyggts.

Vandringslegender om förutsägelser

I äldre tid spelade en typ av berättelser en ganska stor roll, det som klassificeras som *vaticinia ex eventu*, ”spådomar i efterhand”. Det är berättelser – traderade och nedskrivna efter händelserna – som handlar om spådomar om det som har skett. I Sīra följs genealogierna i början av just en sådan berättelse. Den är intressant också av ett annat skäl. Den är en vandringslegend, med ett tema som finns bland folksagor, och även i Josefsberättelsen i Första mosebok 40–41, och i Koranen, sura 12:36 ff. En nära parallell finner vi i en detalj i berättelsen om kungens dröm nedan. Det är kravet att spåmännen ska känna till drömmens innehåll utan att kungen talar om det. Först om de kan det kommer deras tolkning av den att accepteras. Detta drag återfinner vi i berättelsen om Nebukadnessars dröm i Danielsboken 2.

En kung i Jemen, berättas nu i Sīra, hade en vision eller dröm som skrämde honom. Han kallade till sig alla sorters spåmän och krävde av dem att de skulle tala om vad han sett. Om de kunde det skulle han kunna tro på deras tydning av synen. Det kunde de inte, men föreslog att han skulle sända efter två spåmän (namngivna och med redovisning av deras genealogier). De kunde i tur och ordning tala om vad kungen sett och så ge tolkningen. Det skulle komma stora omvälvningar och makten i Jemen skulle gå över till andra, och de förhållandena skulle råda till dess en ren profet uppträdde, ett sändebud, med uppenbarelser från höjden och vars inflytande skulle vara till tidens ände, då goda och onda skulle skiljas åt. Legenden har fin litterär form med sina poetiska inslag och rätt raffinerade uppbyggnad. I den form legenden har i Sīra finns ett par allusioner på korantexter. Den ena handlar om de främmande makterna som ska regera i Jemen. Området var ett tag under abessinsk överhöghet. Traditionen berättar om vicekungen Abraha som försökte inta Mekka (berättelsen återkommer senare mer utförligt), bland annat med hjälp av en

stridselefant, ett försök som misslyckades; fåglar bombarderade hans armé så att den föröddes. Det är vad den korta sura 105 anses syfta på. Detta skedde ”elefantens år” och just det anges som året för Muhammeds födelse. Den andra allusionen är att orden om vad som ska ske i yttersta tiden stämmer överens med koranens skildringar av samma sak. I den form legenden nu har kan vi alltså se att korantexten, som ju kommit till betydligt senare än de händelser som berättelsen redogör för, är bekant för krönikören. Berättelserna har karaktär av *tafsīr*, förklaring av korantext, men sammanfogad med genealogierna, och med poem från förislamisk poesi, som på så sätt infogas i historien om Muhammed och redogörelsen för vad som skedde före hans verksamhet, kombinerat med vandringslegendens motiv om kungens dröm och dess tydning.

Också den följande berättelsen i Sīra har karaktären av ett *vaticinium ex eventu*, en spådom utifrån vad man senare vet. Det gäller igen en jemenitisk kung som drog på hämndetåg mot Yathrib (det senare Medina). Men då uppträdde två judiska rabbiner – med genealogierna här angivna hela vägen tillbaka till Isrā'īl-Yiṣḥāq (Isak) och Ibrāhīm/Abraham, ”Guds vän”. De varnade kungen för att olycka skulle träffa honom om han gjorde allvar av sin plan. Och de förklarade att det berodde på att Yathrib/Medina skulle bli en tillflyktsort för en profet av stammen Quraysh. Så kungen lämnade orten i fred, och omvände sig till rabbinernas religion.

Den här typen av legender har idag förlorat det mesta av sin religiösa betydelse. De uppfattas också som ohistoriska. De hör varken till *imān*, ”tron”, eller till *sunna*, den normerande seden. Detta gäller till exempel den intressanta, nytolkande och inflytelserika Muhammedbiografin av Muḥammad Ḥusayn Haykal från 1935[2], likaväl som en av de mest spridda idag, Martin Lings, *Muhammad, his Life Based on the Earliest Sources* från 1983.[3] Och givetvis saknas den sortens legender i Tariq Ramadans Muhammedbiografiska reflektioner, där ändamålet är just att ta fram det som är *sunna*, profeten som föredöme. Det är en slags meditation över profetens liv.[4] Vi ska komma tillbaka till vad nutida författare tar fasta på i traditionen, och på vad sätt.

I den här berättelsen kan man se hur den anknyter till senare händelser. De två rabbinerna tillhörde, heter det, Banū Qurayẓa, som var en av de tre judiska stammarna i Medina på profetens tid, och som spelar en betydande roll i berättelserna om vad som skedde då.

Även om dessa berättelser skulle ha en historisk kärna är det helt klart att de i sin utformning är litterär fiktion. Det är den historiska romanens stilgrepp som vi ser. De agerande i berättelserna talar, och deras ord och replikväxlingar återges i direkt anföring, och deras göranden beskrivs även i små detaljer. Detta hör till den klassiska historieskrivningens stildrag. Vi kan se det hos Herodotos och hans efterföljare bland antikens historieskrivare och långt in i nyare tid. Men även den historiska romanen bygger på verkliga händelser som så att säga är den stomme som den fria fantasin och den begåvade litteratören bygger berättelsen kring. Svårigheten är att avgöra vad som är de ”verkliga” historiska händelserna och vad som är den litterära fiktionen. Men fiktionen har syfte och funktion. Intressant att se är då vilken eller vilka funktioner berättelserna har haft och har, och hur den funktionen förändras beroende på tid och miljö. Berättelserna blir en del av vårt ”kognitiva universum” och påverkar hur vi varseblir och förstår dagens händelser.

Berättelser som koranförklaring

De följande avsnitten i Sīra sätter scenen för Muhammeds framträdande; det handlar om stammar som antog judendom och kristendom och vad som hände dem. Abessiniern Abrahas välde i Jemen och hans krigståg mot Mekka är föremål för en utförlig berättelse.[5]

Infogat i berättelserna är då också förklaringar till olika koranställen eller till senare förhållanden, under profetens tid eller därefter. En ganska viktig poäng i Abrahahistorien är att Muhammeds farfar, ʿAbd al-Muṭṭalib, är en av huvudpersonerna. Han är den som

framträder som ledare och talesman för invånarna i Mekka och för stammen Quraysh, vars stad det är. Hans genealogi kommer igen: son till Hishām och sonsonson till Qusayy, som räknas som stamfar för den släkt som särskilt är knuten till vården av Ka'ba, helgedomen i Mekka. I Sīra-berättelsen noteras att Ka'ba är Ibrāhīms/Abrahams helgedom, Ibrahim som var "Guds vän", *khalīlullāh*. Detta är islamisk doktrin, men det är rimligt att undra om saken verkligen uppfattades så före korantexternas vittnesbörd. Berättelsen om Abrahas krigståg har så att säga fogats in i en islamisk ram vilket inte hindrar att själva krigståget var en historisk händelse. Den islamiska terminologin projiceras tillbaka till förislamisk tid. Beteckningen av Abraham som "Guds vän" är dock äldre. Han kallas så också i judisk och kristen tradition.[6]

Mekkanarna, under ledning av 'Abd al-Muṭṭalib, ber till Gud att han ska skydda sitt tempel. Och se, varje gång när Abrahas stridselefant (som heter Maḥmūd!) riktas mot Mekka faller den på knä, men riktas den mot Jemen reser den sig upp. Och så sänder Gud fåglar från havet, var fågel med en sten i näbben och en i varje klo, och de släpper stenarna och den de träffar dör och resten av hären flyr. Abraha drabbas av sårnader, fingrarna lossnar och han dör.

Berättelsens funktion är tydlig: Den förklarar på ett litterärt genomfört sätt, spännande och livligt, vad det är som den korta sura 105 i Koranen syftar på:

> Har du inte sett hur din Herre gick till väga med dem som hade elefanten?
> Lät han inte deras krigslist bli förvillelse?
> Och sände över dem svärmar av fåglar
> som kastade på dem stenar av *sijīl*
> och gjorde dem lika förtärda agnar.

Sīra innehåller också den förklarande notisen att det var första gången mässling (*ḥaṣasbaba*) och koppor (*judarī*) uppträdde i arabernas land. Detta kan tolkas som en rationalisering av det som i korantexten är ett underverk, eller också som motsatsen: en historisk notis om en epidemi anförs i Koranen som ett Guds under, Guds hjälp i en trängd situation. I Sīra citeras också en rad dikter som då sägs syfta på den här händelsen. Den korta koransuran drar i den kommenterande berättelsen så att säga till sig material från flera olika håll för att belysas på det sättet. Historien får också ge förklaring till den följande surans uttryck, sura 106, som betonar att Quraysh bör dyrka "detta hus' Herre", *rabb hādhā l-bayt*, därför att de kan företa sina karavanfärder sommar och vinter.

Följande berättelser i Sīra har att göra med tiden då Jemen var persisk satrapi, dvs. under den iranske storkonungens välde, något som skulle vara fram till Muhammeds sista tid.

Efter det kommer en rad berättelser om "hedniska kulter". Syftet är att förklara ett problem som följer av att det förutsattes i de tidigare notiserna att Ka'ba och kulten där en gång tillkommit genom Ibrāhīm/Abraham, Guds profet och vän, och att denna sanna gudsdyrkan skulle ha varit i kraft ännu under Muhammeds farfars tid. Hur kom det sig då att när Muhammed kom med sitt budskap såväl Quraysh i Mekka som så många stammar runt om på Arabiska halvön dyrkade avgudar av en mängd olika slag, och hade egendomliga seder och bruk som sedan brännmärktes som okunnighet och ogudaktighet i Koranens texter? Det gällde alltså för Sīras sammanställare och andra krönikörer att ge en förklaring till detta förfall. Varför följde inte Quaysh och de andra stammarna Ibrāhīms och Ismā'īls religion? På Muhammeds tid var avgudakulten ett högst påtagligt faktum. Som det heter i sura 12:106:

> Och de flesta av dem tror inte på Gud utan är månggudadyrkare (*mushrikūn*).

Sīra-berättelserna förklarar då hur de olika gudakulterna kommit till, och vilka som infört dem. Men också vari de bestod. Detta senare visar berättelsernas andra syfte: att ge

faktiska beskrivningar av de kultbruk och den avgudadyrkan som korantexterna tar avstånd från och fördömer. När Sīra och de övriga krönikorna skrivs har ju de bruken – till stor del i alla fall – försvunnit och är inte längre allmänt bekanta. För att förstå korantextens syftningar behövs alltså berättelser om avgudakulterna.

Likaså får en detalj i Nūḥs sura (sura 71, berättelsen om Noa i Koranen) sin förklaring. Nūḥ /Noa predikar mot kulten av en rad gudar som räknas upp med namns nämnande i vers 23/22. Men det är namnen på gudomligheter som dyrkas av arabstammar på Muhammeds tid. Hur ska man förklara att Nūḥ/Noa *före* syndafloden predikar mot de med Muhammed samtida stamgudarnas kult? Berättelserna löser problemet hur dessa avgudakulter kommit att med tidens lopp tas över av de olika stammarna, mellanleden från syndaflodens tid fram till Muhammeds. Det sker genom en litterär fiktion, men berättelserna ger samtidigt notiser om de faktiska kulterna i olika delar av området under profetens tid, och därmed blir också korantextens namn begripliga och likaså poängen i deras budskap. Här kan vi – som eljest – tillämpa principen om att skilja mellan uppgifter om sakförhållanden och hur orsakerna till dessa sakförhållanden förklaras av uppgiftslämnarna.

Bland de bruk som beskrivs är hur vallfärden, *ḥajj*, gick till i förislamisk tid. Det är intressanta uppgifter eftersom inte så få av de bruken kom att bibehållas i den islamiska vallfärden, men då med annan innebörd. Andra av bruken försvann. Med hjälp av de här notiserna kan vi alltså se hur en gammal kult kan på en gång bibehållas och förändras, hur det religiösa livet och dess ritualer kan på en gång visa kontinuitet och radikal förändring.

Det är en lång rad förislamiska kultiska bruk, seder och tabun som olika korantexter tar avstånd från och fördömer, och genom berättelserna får vi notiser som förklarar vad texterna syftar på.[7] I det avseendet får man allt bedöma uppgifterna i Sīra som trovärdiga, medan den utformning de fått som underhållande litteratur knappast kan ses som annat än ”historisk roman”.

En av berättelserna är märklig. Den handlar om Zamzamkällan vid Kaʻba.[8] Enligt islamisk tradition var det ängeln Jabrāʻīl/ Gabriel som på Hājars/Hagars bön fått den att springa fram genom att stampa i marken. I Sīra berättas nu att Muhammeds farfar, ʻAbd al-Muṭṭalib hade grävt fram den, då till följd av en dröm. Och så kommer den notis som måste till: Om den funnits på Hājars och Ismāʻīls tid, hur kom det sig då att den var försvunnen fram till dess ʻAbd al-Muṭṭalib grävde fram den? Jo, den och den hade fyllt igen den, och så hade den glömts bort.

En märklig historia – som Ibn Isḥāq och redaktören Ibn Hishām anför med ganska tydlig reservation vad gäller sanningshalten – låter ʻAbd al-Muṭṭalib ge löftet att offra en av sina tio söner till Gud.[9] Lotten faller på den yngste, ʻAbdullāh (dvs. Muhammeds blivande far). Men, efter flera förvecklingar och en utsaga från en sibylla, ersätts offret av sonen med offrandet av 100 kameler. Historien har två tydliga funktioner, den ena att förklara hur lottdragning med pilar gick till (en orakelmetod som är nämnd – och avvisad – i Koranen). Den andra funktionen är att peka på Muhammeds särställning genom denna parallell till den gamla berättelsen om Ibrāhīm/Abraham och sonoffret som ersätts av ett djuroffer.

Det finns i världslitteraturen många legender och sägner som har poängen att visa att den store mannens (eller stora kvinnans) särställning framgick redan genom märkliga händelser, faror som undgicks, och remarkabla förebud före, under och efter födelsen. Här talar vi igen om vandringslegender. Vi finner samma eller likartade berättelser som tillskrivs än den ene än den andra av dessa gestalter. I folklig fromhet kan sådant ännu spela en roll, men i intellektuella religiösa miljöer förs de oftast åt sidan och uppfattas som just ohistoriska legender, om de ens nämns alls. Det gäller också nutida muslimska Muhammedbiografier i hög grad. Redan Ibn Isḥāq och Ibn Hishām hade tydligen tvivel på berättelsens trovärdighet. En poäng i just den som nämnts är att framhålla ʻAbdullāhs värde, och det understryks av den notis som följer: En kvinna som såg honom gå förbi med sin far försökte locka honom till sig med löftet om att han skulle få lika många kameler som hans far hade offrat för honom …[10]

Men han blev gift med Āmina av stammen Banū Zuhra. Hennes härstamning framhålls och vi får hennes släktträd i detalj. Äktenskapet fullbordades omedelbart, berättas det, och hon blev genast havande med den blivande profeten. Den notisen har en bestämd funktion: ʻAbdullāh passerade dagen därpå den kvinna som friat till honom, men som nu inte ville ha honom. Hon förklarade att hon dagen före sett ett ljus hos honom och att det nu var försvunnet. Hon hade hört av sin bror Waraqa ibn Nawfal att det skulle framträda en profet ”i denna *umma*”. Det noteras samtidigt att Waraqa hade blivit kristen (*tanaṣṣara*) och ”studerat skrifterna”. I en variant av berättelsen såg kvinnan en vit fläck, som bläsen på en häst, i ʻAbdullāhs panna. Kvinnan hade alltså hoppats att bli profetens mor.

Legenden har en rad intressanta detaljer som återspeglar senare föreställningar. Här nämns ”profetens ljus”, *nūr*, som en synlig ljusglans eller märke som alltså kvinnan sett på hans far, och som försvann när han avlade Muhammed. Innebörden blir då att ”profetljuset” gått från släktled till släktled fram till dess det framträdde hos Muhammed och att det överfördes i och med att äktenskapet fullbordades. Temat om profetljuset utvecklades sedan vidare under århundradena och alltfler legender knöts till temat. I sig är detta ett välbekant drag som vi känner igen från tidigare epoker i religionernas värld. Hur det har utvecklats under tidens gång i den islamiska traditionen har behandlats bland annat i Tor Andræs avhandling där det fått en grundlig genomgång.[11]

Därnäst är det notisen om den skriftlärde Waraqa ibn Nawfal, som vi kommer att möta igen i samband med Muhammeds kallelsevision och första uppenbarelser. Begreppet *umma* återkommer vi till senare. Man kan lägga märke till verbet *tanaṣṣara*, ”han hade blivit kristen”. Det är bildat på Koranens ord för kristna, *naṣāra*, ”nasaréer”. Det är alltså här inte den senare vanliga termen, *masīḥiyyūn*, ”messianister”, dvs. den ordagranna översättningen av ordet ”kristna”.

I Sīra följer en rad berättelser där krönikören anger sina reservationer angående trovärdigheten – Sīras författare är ibland ganska tvivlande inför de uppgifter som han återger. Han påpekar ofta att ”Gud vet bäst”. Det finns en sorts källkritisk distans redan i dessa tidiga arabiska krönikörers sammanställningar av traditioner och berättelser. Detta gäller till exempel notisen om den bön om beskydd som Āmina av en röst uppmanats att be vid förlossningen.[12] Orden som anförs i notisen är helt klart en reflex av några ord i en av ”Skyddssurorna” i Koranen, en kombination av vers 1 och 5 i sura 113 .

Muhammeds födelse dateras till den 12 i månaden *rabīʻ al-awwal* ”Elefantens år”.[13] Årets namn har då redan förklarats genom berättelsen om Abrahas krigståg. Också här förknippas händelsen med tecken och under. En jude i Yathrib (alltså det blivande Medina) utropar till sina trosfränder: ”I natt har Aḥmads stjärna stigit upp, i vilken[s tecken] han föds.” Stjärnan som bådar barnets födelse är också det ett gammalt tema i religionernas värld.

Frågan är vilket år i vår kalender som motsvaras av ”Elefantens år”. Man antar med hjälp av uppgifter om olika sagesmäns ålder, och möjligen också med hänvisning till det gamla temat om att profeter kallas vid fyrtio års ålder, att det handlar om året 570 av vår tideräkning. Datum, den 12 i den tredje månaden i det islamiska månåret, är alltså tiden för *mawlid/mawlūd*, firandet av profetens födelsedag som är en av den folkliga fromhetens käraste företeelser. Vi återkommer till det senare.

Så berättas om Muhammeds amma, och för en tid hans fostermor, Ḥalīma. Pojken skulle, som brukligt var, vistas hos beduiner i öknen, och – som andra profeter tidigare – ha vallat får. Ḥalīma och hennes familj fick välsignelse och välgång under den tiden. Åter ett tecken. Det finns en tradition om att hon dog som deltagare i belägringen av Larnaca på Cypern, där en moské till hennes åminnelse har blivit något av en symbol för det muslimskt-turkiska Cypern. Eljest brukar hennes gravplats anges vara i Medina.

Bland barndomsberättelserna är en vars syfte måste vara att förklara ett koranställe, den första versen i sura 94. Den intensivt poetiska suran är tydligen ett ord av tröst till profeten

i en stund av missmod:

> ”Har Vi inte öppnat ditt bröst (*ṣadr*)?
> Och lyft av bördan
> som tyngde din rygg
> och upphöjt din åminnelse åt dig
> ty med prövning lättnad,
> med prövning lättnad.
> Och när du är färdig, stå upp!
> Och till din Herre – bönfall!

Den första meningen, ”Har Vi inte öppnat ditt bröst?”, är en metafor som poetiskt sammanfattar de följande raderna. Det är också så den faktiskt uppfattas av dagens läsare; jämför till exempel Bernströms återgivande och förklaring av versen.[14] Men inte desto mindre finns det i Sīra en legend som utgör ett försök att ge versen en alldeles bokstavlig tolkning i stället för att se uttrycket som en metafor.[15] En förskräckt pojke kommer och berättar att han sett hur två män i vita kläder hade lagt ned kamraten från stammen Quraysh, dvs. Muhammed, och öppnat hans buk (*baṭn*) och slagit på den. De andra rusar till och finner Muhammed och frågar vad som hänt. Han svarar: ”Två män kom till mig, på sig hade de vita kläder, och de lade ner mig och öppnade min buk och sökte något, jag vet inte vad.”

En annan berättelse har en liknande funktion. Den handlar om hur den lille Muhammed kommer bort från (eller smiter från) sin amma Ḥalīma och är borta men sedan återfinns.[16] Notisen kan ses som en förklaring till sura 96:7:

> ”Och Han (= Gud) såg dig vilsen och vägledde dig.”

Tanken att Muhammed hade farit vilse i religiöst avseende före sin profetkallelse – det som versen alltså tydligt syftar på – hade blivit anstötlig. Då fungerar berättelsen om när han sprang bort från sin fostermor som en lösning på hur versen skulle förstås.

ʻAbdullāh hade dött före barnets födelse, och Āmina dog när han var sex år. Hans *walī*, fosterfar och förmyndare var farfadern, ʻAbd al-Muṭṭalib. Han i sin tur dör två år senare, och Sīra anför hans döttrars långa elegier över honom.[17] ʻAbd alMuṭṭalib var Zamzamkällans *wal ī*, den som distribuerade vattnet till de vallfärdande.[18]. Den uppgiften, sägs det vidare, övergår till hans son (och alltså Muhammeds farbror), al-ʻAbbās. Det bekräftas senare, efter Muhammeds reform av vallfärden under sista fasen av hans liv. al-ʻAbbās är stamfadern för den abbasidiska släktgrenen av hashimiterna, och ur den kom så småningom det abbasidiska kalifatet med Baghdad som huvudstad och centrum under dess storhetstid. Läsaren av *Tusen och en natt* erinrar sig kanske att i dess sagor tilltalas kalifen Hārūn ar-Rashīd med orden ”O du [ättling till] Profetens farbroder”.

Fosterfar till Muhammed blev efter farfaderns död farbrodern Abū Ṭālib, helsyskon till profetens far och i sin tur far till hans kusin ʻAlī.[19] Temat Muhammed det fader- och moderlösa barnet spelar en rätt betydande roll i den muslimska världens folkliga fromhet. Det faderlösa barnet är en ”Muhammed”, och står under Guds särskilda beskydd, och det är förtjänstfullt att ta sig an de föräldralösa, något som också betonas i Koranen.

Fromma berättelser; de har sin funktion i folklig fromhet. De ger uppbyggelse då de blir uttryck för kärleken till profeten, och då accepteras de ofta som historiska, ibland även av intellektuella. Exempel ser vi i Martin Lings Muhammedbiografi. Han återberättar flera av dem, men återger dem då närmast som en sorts meditationer över innebörden.[20] Samma kan sägas om Tariq Ramadans återgivande och kommentar till berättelsen om det öppnade bröstet, som han då ser som en verklig *upplevelse* hos Muhammed (upplevelse, inte nödvändigtvis en yttre händelse), men han lägger mer tonvikt vid den metaforiska innebörden i Koranens ord som berättelsen kan anses syfta på.[21] I Muḥammed Ḥusayn Haykals klassiska Muhammedbiografi är författaren betydligt mer återhållsam, och när det

gäller orden i sura 94:1 så ser han dem helt klart som en metafor. Han refererar också tidigare forskares syn på den legendära karaktären hos berättelserna.[22]

Baḥīrā-legenden

En berättelse som fungerat och fungerar både som uppbyggelse och – med högst olika tolkning och tillämpning – i religionspolemiken är den så kallade *Baḥīrā-legenden*.[23] Vi får ägna den lite mer uppmärksamhet än de föregående.

Det som berättas är i korthet följande: Abū Ṭālib färdades tillsammans med den då tolvårige Muhammed med en handelskaravan till *ash-Sha'm*, Syrien. I Buṣrā fanns en *rāhib*, en munk (eller snarare eremit) som hette Baḥīrā som levde i sin cell, ”och de kristnas (*ahl an-naṣrāniyya*) vetande fanns hos honom”. Munk efter munk hade levt i cellen och deras vetande fanns samlat där i en bok. Karavanerna brukade passera förbi men han hade aldrig brytt sig om dem. Den här gången gjorde han en fest för deltagarna. Orsaken var att han sett ett moln skugga Muhammed när karavanen red fram, och vid rastplatsen böjde sig träden ner och gav honom skugga. Han inbjöd alltså karavanens deltagare. Replikväxlingen återges i direkt anföring. De kom till festen men hade lämnat tolvåringen kvar vid godset på rastplatsen. Bahira fann inte det märke han sökte efter hos någon av deltagarna och begärde att den kvarlämnade skulle hämtas. Han undersökte Muhammed noga, och se, hans utseende stämde med beskrivningen (dvs. i boken). Han förhörde sig om hans drömmar och vanor. Allt stämde. Han fann mellan hans skuldror ”profetskapets sigill” (*khātam an-nubuwwa*). Han talade med Abū Ṭālib som först sa att Muhammed var hans son. Men munken påpekade att pojkens far var död, varpå Abū Ṭālib förklarade att detta var hans brorson och att fadern dött innan han föddes. Baḥīrā svarade: ”Du har sagt sant, och återvänd med din brorson till hans land, och bevara honom för judarna, ty vid Gud, om de får se honom och inser om honom det som jag har insett kommer de att tillfoga honom ont. Ty för denne din brorson väntar en sublim angelägenhet.”

De fiktiva dragen i legenden är tydliga: replikväxlingarna med anspråk på att vara ordagranna, underverken, inslaget av spådomar liknande dem som vi sett tidigare. Ramberättelsen kan vara historisk; att Muhammed deltagit i farbroderns handelsfärder är inte omöjligt. De legendära inslagen har samma poäng som de tidigare berättelserna som vi nämnt: Muhammeds särställning och kommande profetskap visar sig i tecken och omen och underverk, och hans kommande sändning är förebådad i ”skriftfolkens” skrifter och vetskap. Han är den förebådade. Detta inordnar Muhammed i en föreställning om en kedja av uppenbarare, och då som den siste, ”profetskapets sigill”. Detta är legendens poänger som stämmer med en (senare) islamisk religionssyn och teologi.

Haykal[24] refererar till berättelsen bara med några få ord och fäster inte något avseende vid den. Men han har en hel del reflektioner kring vilka tankar som kan ha väckts hos den unge Muhammed genom mötena med den bysantinska kristendomen. Lings[25] gör en ganska sentimental parafras på legenden, som han tydligen helt utan källkritik tar för historisk. Tariq Ramadan[26] återger den kort, ser den också som historisk, men tonar ner de mirakulösa inslagen: ”Det tycktes honom [Baḥīrā] att ett moln följde gruppen och skyddade den från hettan.” Poängen för Tariq Ramadan är att berättelsen blir en i raden av vittnesbörd om hur den tidens kristna och andra gudstroende (”haniferna”) ivrigt väntade på den kommande profeten och letade efter tecken på hans ankomst. Det blir på det sättet ett betonande av samhörigheten mellan kristna och muslimer.

Men Baḥīrā-legenden har även haft en helt annan funktion – när den passerat över till den tidiga kristna polemiken mot islam. Det är i antiislamisk propaganda redan från 700-talet och framåt ett närmast stående inslag: berättelser om hur en kättersk munk lärt upp Muhammed, med poängen då att islam är ytterligare en form av förvrängd, kättersk, kristendom som blivit en egen religion. Detta tema finns redan hos den siste av de grekiska kyrkofäderna, Johannes av Damaskus på tidigt 700-tal, som nämner att en ”ariansk munk” undervisat Muhammed.[27] Det förs vidare i väst: Hos Petrus Venerabilis, abbot i Cluny-

klostret på 1100-talet, får den undervisande namnet Sergius och är en nestoriansk munk (alltså kättersk ur katolsk synpunkt).[28] Det namnet finns i andra, men sena, arabiska texter också. En variant låter Muhammed träffa en munk med namnet Nastur (alltså Nestorius) i Buṣrā, men först tolv år senare, på en av hans egna handelsresor. För hela detta komplex med notiser som gör gällande att Muhammed lärts upp av heretiska kristna munkar och liknande kan vi hänvisa till Baḥīrā-artikeln i *Encyclopaedia of Islam*.[29] Det som här nämnts är bara några exempel. Detta dyker upp också i dagens antiislamiska propaganda och sprids av vissa sektkretsar, även på Internet.

Men Baḥīrā-legenden har också använts som symbol för närhet och vänskap mellan muslimer och kristna. En sak är berättelsen om händelser och deras gång, en annan sak är de olika syften och funktioner som en och samma berättelse kan få.

Med detta lämnar vi barndomsberättelserna och ska gå över till vad som sägs om Muhammed som vuxen, och om början av hans gärning som profet och förkunnare. Onekligen är det då fråga om händelser där vi kan förutsätta att det finns en stomme av faktiska skeenden på annat sätt än när det gällde födelseoch barndomslegender. Berättelserna får också andra funktioner.

En liten exkurs: En jämförelse

Innan vi går vidare kan vi kanske våga oss på en jämförelse för att göra tydligt hur vi kan betrakta de berättelser som vi hittills har behandlat.

I min fars exemplar av *Läsebok för folkskolan*, nionde upplagan, 1899, är fem avsnitt (nummer 220 till 224) ägnade åt berättelserna om Gustav Vasa. Först en dikt, en ”Sång vid Gustaf Vasas vagga” av Daniel Fallström (1858–1937), sedan ”Berättelser om Gustaf Vasa i Dalarne” återgivet efter själve Anders Fryxell (1795–1881), följt av en dikt till, ”Den flyende Gustaf Vasa” (utan författare angiven). Så ett avsnitt benämnt ”Gustaf Vasas befrielsekrig”, efter (dvs. hämtat från) statsvetaren Oscar Alin (1846–1900), skytteansk professor i Uppsala. Till sist ytterligare en dikt, av ingen mindre än skalden Carl Wilhelm Böttiger (1807–1878), ”Dalkullans visa om Gustaf Vasa”, som alltså är skriven av Böttiger, inte av någon dalkulla.

Berättelserna efter Fryxell om äventyren i Dalarna är spännande och roliga. Gustaf Vasa klarar sig från de danska knektarna med list och med hjälp från kluriga män och kvinnor. Äventyren beskrivs med en rad spänningskittlande detaljer och de agerande talar i direkt anföring, i ordagranna citat. Folkskolebarnen som läste berättelserna var säkert roade och fick samtidigt klart för sig vilka som var hjältarna och vilka som var skurkarna, och att Kalmarunionen var dålig. Den (då) laglige kungen, Kristian II var en tyrann, och frigörelsen från honom var ett befrielsekrig.

Ännu när jag gick i skolan hörde det till vanligheten att lässugna barn fick i sin hand Anna Maria Roos (1862–1938) *Gustav Vasas äventyr i Dalarna*, som kommit ut i sin första upplaga 1914, och sedan i många upplagor, och med en nyutgåva så sent som 1980. En riktig klassiker bland barnböcker. Draget av spännande läsning är än mer tydligt i Roos bok, liksom en ambition att väcka barnens intresse för fäderneslandets historia och stärka känslan av nationell tillhörighet. Boken var aktuell fortfarande på 1940-talet (min barndoms tid) inte minst inför risken av ockupation av främmande makt.

Vi kan notera att Roos bok inte läses mer, och i Nationalencyklopedins artikel om henne nämns två av hennes böcker för skolbarn, *Sörgården* och *I Önnemo*, men inte *Gustav Vasas äventyr i Dalarna*. Den har tydligen förlorat sin funktion.

Fryxells berättande, liksom Roos, liknar i några avseenden Ibn Hishāms Sīra. Det är spännande berättelser knutna till en historisk person och historiska händelser, men skrivna som om man kände till in i detaljerna vad som hänt och kan återge ordagrant vad folk har sagt. Det som berättas har väldigt lite betydelse för att vi ska förstå det historiska skeendet, men det har underhållningsvärde, och känslomässigt värde, och ger fantasin utrymme – man kan identifiera sig med hjälten (eller hjältarna) som agerar i berättelserna. Även inslaget av

poesi, dikterna, är ett gemensamt drag. Källmaterialets bräcklighet är också samma. En av huvudkällorna för Gustav Vasa-berättelserna är Peder Swarts (d. 1562) krönika. Han hade, som hovpredikant, 1558 fått Gustav Vasas uppdrag att skriva en svarsskrift på en dansk rimkrönika, och han har alltså skrivit (eller åtminstone tillskrivits) den rimkrönika som skildrar kungens liv fram till och med året 1553. Om den säger Nationalencyklopedin: ”Krönikan har litterära förtjänster men är föga tillförlitlig. Den har karaktären av ett kompilat av skriftligt material från det kungliga arkivet och muntlig tradition av obestämbart slag och präglas av en starkt kungavänlig tendens.” Kungen har i framskriden ålder antagligen själv berättat en del ungdomsminnen och andra likaså. Syftet är att försvara det uppror som avsatte den tidigare kungen, och legitimiteten i den regerande kungens makt.[30]

Innebörden blir att vi inte vet hur mycket eller hur lite som är sant. Att en del ändrats över tid vet vi: De kungatrogna bönder som försökte avslöja Gustav Vasa under hans flykt och aktiviteter i Dalarna har i senare versioner blivit danska knektar.

Men, likafullt, det är ingen tvekan om att Gustav Vasa *har* varit i Dalarna, att han lyckades mobilisera ett uppror mot kung Kristian, att han blivit kung och har haft ett enormt inflytande vars effekter märks ännu i dagens Sverige. Redan detta att det finns en massa anekdoter om hans barndom och hans äventyr före framgången vittnar om den betydelse han fick. Efter segern, ja, för det som *då* skedde finns naturligtvis dokument och hågkomster som är på helt annat sätt användbara för att med ganska stor säkerhet få fram ”vad som egentligen hände”. Och det är den punkten vi nu närmar oss i det vi jämför med: Vi kommer till traditionerna om Muhammed som vuxen.

Vi lämnar alltså barndomslegenderna och kommer in på vad som berättas om profetens verksamhet, då vittnena är många och då hans ord och handlingar successivt får allt större betydelse för allt fler av hans samtida och därför observeras och noteras; och vi kan se *spåren* som hans verk har lämnat i senare skeenden.

1 För beläggen, jfr. F. Buhl, artikeln Muhammad i *Shorter Encyclopaedia of Islam* (E. J. Brill, Leiden 1961), s. 391.

2 Den är översatt till engelska av Isma‘il Rāgī A. al Fārūqī 1968 och utgiven 1976, *The Life of Muhammad* (North American Trust Publications).

3 Den svenska översättningen (av Ann-Catrin Nilsson) är från 2008.

4 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet. Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford University Press 2007).

5 Sīra I, s.26 ff, , Guillaume, s. 20 ff. Sīra-referenserna anförs i fortsättningen efter den ovan nämnda *as-sīrat an-nabawiyya li* […] [*i*]*bn hisham, I-II*, utgiven av Ahmad Hijāzī ash-Shaqā (Dār at-turāth al-‘arabī, [Kairo, utan årtal]. Därefter anges motsvarande sida i den engelska översättningen av Alfred Guillaume: *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishaq’s Sira Rasul Allah* (Oxford University Press 1955, 21:a tryckningen 2007).

6 Jfr. Andra Krönikeboken 20:7, Jesaja 41:8 och i Nya testamentet Jakobs brev 2:23.

7 Det ovanstående gäller alltså berättelserna i Sīra, s. 49 ff., Guillaume, s. 35 ff.

8 Sīra, s. 70, jfr. s. 89; Guillaume, s. 89.

9 Sīra, s. 94 ff.; Guillaume, s. 66 ff.

10 Detta och det följande om äktenskapet med Āmina etc., Sīra, s. 97 ff.; Guillaume, s. 68 ff.

11 Tor Andræ, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde* (Archives d’études orientales, Uppsala 1917), s. 319 ff.

12 Sīra I, s. 98; Guillaume, s. 69

13 Sīra I, s. 99; Guillaume, s. 69.

14 Mohammed Knut Bernström, *Koranens budskap* (Proprius förlag, Stockholm 1998).

15 Sīra I, s. 101 f.; Guillaume, s. 72 f.

16 Sīra I, s. 104; Guillaume s. 72 f.

17 Sīra I, s. 105 ff.; Guillaume, s. 74 ff.

18 Sīra I, s. 109; Guillaume, s. 79.

19 Sīra I, s. 110; Guillaume, s. 79.

20 Martin Lings, *Muhammed, hans liv enligt de tidigaste källorna* (Semazin Publications, Skövde 2008), s. 1–31.

21 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford University Press, 2007), s. 14 f.

22 Haykal, s. 50 f.

23 I Sīra I återges den på s. 110 ff.; Gauillaume, s. 79 ff.

24 Haykal, s. 54 f.

25 Lings, s. 32 f.

26 Ramadan, s. 19 f.

27 För referenser för de här olika "kristna" versionerna av legenden, se Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms. A historical survey* (Solum Forlag, Oslo 2005), s. 165.

28 För referenser, se Nasir Khan, s. 277.

29 Artikeln Baḥīrā, *Encyclopedia of Islam* Vol. I (1960), s. 922 f (A. Abel), med referenser till de olika varianterna och var de finns.

30 För komplexiteten och källvärderingen hänvisas till Lars-Olof Larsson, *Gustav Vasa: Landsfader eller tyrann?* (Prisma. Stockholm, andra upplagan, 2005).

3. Kvinnligt entreprenörskap och profetisk kallelse

khadīja

Dagens muslimska feminister för en kamp mot patriarkala strukturer i samhället och i sinnena. Ett vapen som används är kvinnohistoria. Det gäller att i islams historia ta fram kvinnornas roll, de insatser som kvinnor har stått för och som den traditionella historieskrivningen inte uppmärksammat som den borde.[1] Kända namn som argumenterar för en islamisk kvinnohistoria i den debatten är Fatima Mernissi, Riffat Hassan och Amina Wadud Muhsin. Ett vida spritt exempel är Magali Morsis populära bok *Profetens hustrur*.[2]

Alldeles särskild betydelse har då Muhammeds första hustru, Khadīja. I referaten av berättelserna följer jag nu den ordning de har i Sīra[3], men tar ibland in material från andra källor.

Khadija bint Khuwaylid var enligt uppgifterna i källorna en förmögen änka (efter två äktenskap) och hon var *tājira*, en som drev affärsrörelse i stor skala. Hon anställde män som förde ut handelsvaror med karavaner till Syrien och hon importerade varor därifrån. De anställda betalades genom andel i vinsten. Quraysh var en handelsdrivande stam, konstateras i Sīra. Khadija fick höra talas om Muhammeds ”sannfärdighet i hans tal och hans stora pålitlighet och hans ädla moral”, och hon gav honom uppdraget att föra hennes varor till Syrien, sälja dem där och köpa in varor för återfärden. Den som förmedlade uppdraget ska ha varit hans farbror Abū Ṭālib.

I berättelsen om färden till och från Syrien infogas så igen notiser om tecken och under som visar att Muhammed står under Guds speciella beskydd. Återigen skildras mötet med en munk/eremit som inser att detta är (den kommande) profeten, och även andra tecken visar sig.

Resan gav god vinst, och en reskamrat berättar för henne om dessa tecken och omen. Khadīja erbjöd Muhammed äktenskap. I Sīra påpekas det noga att hon var den mest välborna, värdigaste och rikaste kvinnan i stammen Quraysh – och så följer hennes genealogi. Det finns också (men inte i Sīra) en notis om att den som framförde frågan om hon ”hade chans på” Muhammed var hennes väninna Nufaysa.[4] (Också en intressant sak att notera för feministerna.) Som ombud (*walī*, alltså förmyndare eller här snarare giftoman) fungerade Muhammeds farbror Hamza. Det var alltså han som sägs ha gått till Khadījas far Khuwaylid ibn Asad för det formella frieriet.

Hos andra krönikörer finns så en rad anekdoter om Khadīja och bröllopet, berättelser med den uppenbara avsikten att roa läsaren eller åhöraren. Nufaysas roll är redan nämnd, En skröna vet att berätta att Khadījas far var emot äktenskapet, men att Khadīja såg till att han söps full för att han skulle ge sitt samtycke, och när han vaknade ur ruset var han iklädd den hedersdräkt som hörde till att brudens far skulle få.[5] Sådana historier hör så att säga till genren, men är inte trovärdiga. Mot den talar också att även *Khadīja* hade en *walī*, en giftoman, som var hennes farbror. Det tyder på att hennes far faktiskt var död vid tiden för äktenskapet med Muhammed.

Så har vi frågan om hennes och Muhammeds ålder. Här går uppgifterna isär. Var han 25 år, 21, 30 eller 37 år gammal?[6] Om Khadīja finns både uppgiften att hon var 40 år gammal, men också den att hon då var 28. Den första siffran nämns oftast, men det som talar mot den är att i äktenskapet med Muhammed föddes två söner, som dog i späd ålder, och fyra

döttrar, Zaynab, Ruqayya, Umm Kulthūm och Fāṭima. Det talar för att den andra siffran är mer rimlig.

Igen träder Waraqa ibn Nawfal in på scenen och det anges att han är Khadījas kusin. Återigen försäkrar han att Muhammed måste vara den väntade profeten. Spådomen upprepas i form av en ganska lång dikt.[7]

Dagens feminister framhåller Khadīja som modell och föredöme. Hon är den självständiga kvinnliga entreprenören. Muhammed är anställd av henne – det är hon som är chef. Och det är hon som tar initiativet till äktenskapet. Det blir poängerna i berättelsen. Men i ett annat avseende kan berättelsen om äktenskapet ses som en utläggning eller tolkning av ett koranställe, sura 93:8:

”Han [= Gud] fann dig [= Muhammed] utblottad och gjorde dig rik.”

Berättelsen om restaureringen av Ka‘ba

I Sīra följer en berättelse som förbinder Muhammed med helgedomen i Mekka, men som också ger notiser som har med vissa koranställen att göra, och den ger uppgifter om senare föreställningar och bruk.[8]

Ka‘ba hade förfallit, berättas det, och i den taklösa helgedomen hade tempelskatten blivit stulen. Nu skulle byggnaden återställas och förses med tak. Men egendomliga saker skedde som visade platsens helighet. När man tog en sten från muren så flög den tillbaka till sin plats. De olika klanerna gjorde upp om att arbeta på var sin sektor av Ka‘ba. Byggnaden revs ner till grunden, dvs. den grund som Ibrāhīm/Abraham hade lagt. Då, berättas det, fann man en inskription på ”syriska” (*suryāniyya*). Där fanns en judisk man som kunde läsa den, och innebörden var: ”Jag är Gud, Bakkas ägare, jag har skapat den [= helge – domen] samma dag som jag skapade himlarna och jorden och formade solen och månen och omgav den med sju gudstroende (*hunafā’*, sg. *hanīf*) änglar. Den försvinner inte förrän dess två fasta [= berg] försvinner; en välsignelse för dess folk i vatten och mjölk.” Och så sägs det att man fann en inskrift också på *almaqām*: ”Mekka är Guds heliga hus (*bayt Allāh al-harām*), dess underhåll [kommer] på tre stigar. Må dess folk inte vara först med att göra det tillåtet (dvs. profanera det).”

Notisen om de här två inskriptionerna är knappast tillförlitliga, men de kan igen ses som en förklaring eller utläggning av ett koranställe, sura 3:96/90 f.:

> ”Se det första [Guds-]huset som grundlades för människorna är förvisso det i Bakka, en välsignelse och en vägledning för världarna.
> Där är tydliga tecken, Ibrāhīms plats (*maqām*). Den som inträder där är säker …”

Sīras författare är också skeptiska till uppgiften, men anför den ändå, nämligen att man vid något tidigare tillfälle hade funnit en sten i Ka‘ba med följande inskription:

> ”Den som sår gott ska skörda salighet och den som sår ont ska skörda ånger. Ni gör dåliga ting och blir belönade med sköna ting?! Oh ja? [Det är] liksom att man inte samlar in druvor av törne.”

Detta är en märklig uppgift – om en inskrift som ju faktiskt utgör en kombination av två ställen i Nya testamentet, Galaterbrevet 6:7 och Jesusordet i Matteusevangeliet 7:16. Om det verkligen har funnits en sådan inskription i Ka‘ba skulle det kunna ligga något i det som en del forskare har spekulerat i, nämligen att Ka‘ba någon gång i förislamisk tid har varit en kyrka.[9]

Så berättas det vidare att när de olika klanerna hade byggt upp var sin del av Ka‘ba kunde man inte enas om vilken klan som skulle sätta tillbaka den Svarta Stenen i dess hörn. Det blev en hård konflikt. Den äldste bland de närvarande föreslog då att den förste som kom in genom dörren skulle fälla skiljedom dem emellan. Den som kom var Muhammed, al-Amīn, ”den pålitlige”. Han löste problemet. Han tog en *thawb*, en livklädnad, lade den

Svarta Stenen inuti, och så fick (en representant för) var klan ta tag i klädnaden och tillsammans lyfte de den i rätt höjd, och Muhammed placerade in stenen på dess plats.

Den här scenen är populär och har ofta blivit avbildad i bokmåleriets konst. Den har funktionen att påminna om Muhammed som den pålitlige men också påhittige skiljedomaren, den som visar vishet (som liknar Salomos) och som enar dem som annars är i konflikt.

Till detta fogar så Sīra några notiser om en del kuriösa seder i samband med vallfärden till Mekka och Kaʻba i förislamisk tid.[10] De fungerar då som förklaring till koranställen som handlar om vallfärden och dess reformering. En detalj i beskrivningen kittlar intresset för det udda: När pilgrimerna utförde kretsloppet runt Kaʻba var de nakna, både män och kvinnor påpekas det. Uppgiften ger en bakgrund till den särskilda islamiska vallfärdsdräkten för män, två osömmade tygstycken.

Spådomar och religiöst sökande

I Sīra följer därpå en samling av ytterligare spådomar och tecken som förebådat den arabiske profeten och hans sändning.[11] I flera fall ser man tydligt att det handlar om att förklara uttryck i Koranen. Men inte bara det.

Speciell är berättelsen om Salmān, persern, och om hur han kom att bli muslim och en av profetens följeslagare efter en lång väg som religiös sökare.[12] Det har betydelse eftersom Salmān al-Fārisī, också kallad Salmān Pāk, är icke-arabernas, persernas, representant bland profetens följeslagare. Han och berättelserna om honom är särskilt populära bland muslimer på den indiska subkontinenten.

Här i Sīra läggs berättelsen om hans väg som sökare i hans egen mun: Först var han en ung ivrig zoroastrier som vårdade den heliga elden. Han hörde alltså till Zarathustras anhängare, till *al-majūs*, (det är samma ord som ”magerna”, de vise männen, i Matteusevangeliets berättelse om stjärnan över Betlehem, kap. 2). Sedan färdades han till Syrien, fick vägledning av en rad kristna biskopar som avled i tur och ordning hänvisande till nästa, och fick slutligen av den siste döende biskopen reda på att en profet skulle uppträda i Arabien, och att han var den som skulle återupprätta Abrahams religion. Mellan hans skuldror skulle profetskapets sigill finnas. Salmān kom till Medina, som slav, köpt av en man som tillhörde en av de judiska stammarna där. Och så kom profeten dit vid sin *hijra*, sin emigration från Mekka. Och Salmān fick (bland andra tecken) se sigillet mellan hans skuldror. Profeten och hans följeslagare hjälpte honom så att köpa sig fri från sin ägare. Berättelsen avslutas med en variant: Jesus själv hade (vid ett besök på jorden) berättat om profeten för Salmān.

Salmān framställs alltså som en religiös sökare, och detta följs sedan av rätt intressanta berättelser om fyra andra som hade det gemensamt att de förkastade månggudadyrkandet och de hedniska kulterna och sökte efter den sanna religionen, men på olika sätt och med olika resultat.[13] De berättelserna har nog en historisk kärna. De återspeglar det ”livsåskådningsmässiga tomrum” som uppkommit i samhällsförändringarna i Mekka och på andra orter på Arabiska halvön. Det handlar om en osäkerhet och oro när de gamla kulterna inte motsvarade behoven, och andra religiösa strömningar fanns i miljön, kristna, judiska, gnostiska. Och där fanns de frågor som uppkom genom det man mötte i de persiska och bysantinska områdena och i det religiösa livet där. Men också här är en av poängerna i berättelserna att de fyra förebådar profetens sändning. Det förklarar också varför de finns med i biografin.

Den förste är den redan nämnde Waraqa ibn Nawfal som enligt berättelsen blev kristen/nasaré och en skriftlärd. Den andre är ʻUbaydullāh ibn Jahsh som förblev sökare intill dess islam kom, blev muslim och hörde till dem som i ”den första *hijra*” emigrerade från Mekka till Abessinien – och där blev kristen. Den tredje var ʻUthmān ibn al-Ḥuwayrith som blev kristen i tjänst hos den bysantinske kejsaren. Den fjärde, Zayd ibn ʻAmr, blev varken jude eller kristen, men det sägs här att ”han avstod från avgudadyrkan, kött från självdöda djur, blod och offerkött”. – Det är värt att notera att det är samma formulering som vi finner

i Nya testamentet, i Apostlagärningarna 15:29. Där är det en regel som skulle gälla de icke-judar som blev kristna. Så berättas det att Zayd förbjöd dödandet av nyfödda (ovälkomna) flickebarn. Här känner vi igen Koranens kritik av den seden (sura 81:8 f., 16:58/60 f.). Och så heter det att Zayd dyrkade Ibrāhīms/ Abrahams Gud. Han beskrivs alltså som en muslim före islam. Ett poem tillskrivet Zayd anförs. I det tar han avstånd från kulten av gudinnorna al-Lāt och al-'Uzza, guden Hubal och ett par stamgudomligheter. Här kan vi då jämföra med sura 53:19 ff. där gudinnorna nämns. (Vi återkommer till det i samband med historien om "satansversarna".) I det poemet och i ännu ett prisar Zayd den ende Guden. Zayd karakteriseras som en representant för *hanīf*-religionen, monoteisten som varken är jude eller kristen. Det är en teologisk poäng här. Abraham var före både Mose och Jesus och var alltså varken jude eller kristen, men karakteriseras genomgående som just *ḥanīf* i Koranen.[14] Också Zayd möter en munk som berättar om den kommande profeten som ska visa vägen till "Ibrāhīms/Abrahams religion".

Så nämns och refereras i Sīra Jesu ord om "hjälparen" som ska komma. Det gäller alltså Jesu ord i Johannesevangeliet 15:23 ff., och då speciellt vers 26. Det ses då som ett förebud om Muhammeds sändning.[15] Detta är något som man ofta möter: hänvisningen till Jesu ord om *Paraklêtos* i Johannesevangeliet tolkat som syftande på Muhammeds kommande sändning. Också andra bibelställen uppfattas på det sättet i islamisk teologi. Det är alltså en parallell till hur gammaltestamentliga profetord betraktas i Nya testamentet som profetior om Jesus.[16]

Kallelsen

Berättelsen i Sīra om Muhammeds kallelseupplevelse är otvivelaktigt sammansatt av flera element, och den är kryddad med små notiser om tecken och spådomar. Muhammed hörde hur stenar och träd hälsade honom som Sändebudet. För läsare förr hade sådana notiser ett uppbyggligt värde. De hörde till när man begrundade religionens ankomst till jorden. Idag har de nog snarast motsatt effekt: de väcker tvivel på berättelsens historiska tillförlitlighet. Men har man klart för sig att sammanställningen i Sīra (liksom hos andra krönikörers redogörelser) är kompilat, notiser som sekundärt fogats samman till en sammanhängande berättelse, ter sig saken annorlunda. Här finns notiser som man lugnt kan anta är historiskt riktiga. Tor Andræ är den av de äldre forskarna som klarast analyserat berättelserna på det sättet. Han har jämfört de olika versionerna som finns hos krönikörerna, och sedan visat har de olika elementen förts samman – men olika i de olika källorna.[17]

Kallelseberättelsen[18] börjar med att ange Muhammeds ålder vid tillfället: 40 år. Och så kommer ett korancitat som inledning och förklaring till det som skedde:

> Och när Gud ingick förbund med profeterna [sade Han:] Det som jag har givit av Skrift och Vishet – sedermera ska det komma till er ett Sändebud som bekräftar det som är hos er; då ska ni verkligen tro på honom och hjälpa honom. Han sade: Beslutar ni er och tar på er detta mitt kontrakt? De [= profeterna] sade: Vi beslutar det. Han [= Gud] sade: Så vittna [om det]; Jag ska vara med er bland vittnena. (Sura 3:81/75)

Syftet med citatet är att framhålla den islamiska teologiska doktrin som lär att varje profet har dels bekräftat den tidigare uppenbararens sändning och budskap och dels kommer att få sin egen sändning bekräftat av nästa Sändebud – då fram till den siste, Muhammed.

Så noteras att kallelsen inträffade i månaden ramaḍān och på berget Ḥirā'. Vidare att Muhammed varje år hade för vana att vistas en månad där för att utöva *taḥannuth*. Det är ett ord vars innebörd är omstridd, men det noteras här att Quraysh brukade göra sådant under "okunnighetens tid", dvs. före Muhammeds sändning. Texten anger en synonym: ordet ska ha samma innebörd som *tabarrur*, som närmast betyder "andaktsövningar", men även "välgörenhet". Några förklarar det i stället med *ta'abbud*, som betyder "gudstjänst". Man har också spekulerat i att det kan vara en variantform som bildats till *ḥanīf*. Det stämmer kanske inte språkligt, men väl innehållsligt. Vad Muhammed gör liknar ju vad de tidigare

nämnda haniferna-monoteisterna gjorde, och det liknar definitivt det vi känner igen från östlig kristen tradition: ökeneremiternas fromhetsövningar i den ensamma hålan ute i öknens berg. Detta förväntade man sig av den riktigt fromme.

Så följer berättelsen om hur den första korantexten kom, och orden läggs i Muhammeds egen mun:

”Jibrīl (= Gabriel) kom till mig när jag sov, med en duk av brokad med skrift på, och han sa: Läs! Jag sa: Vad ska jag läsa? Och han pressade mig med den (= duken) tills jag trodde att det [gällde] döden. Sedan släppte han mig och sa: Läs! Jag sa: Vad ska jag läsa? Och han pressade mig med den tills jag trodde att det [gällde] döden. Sedan släppte han mig och sa: Läs! Och jag sa: Vad ska jag då läsa? Och han pressade mig till jag trodde att det [gällde] döden. Sedan släppte han mig och sa: Läs! Och jag sa: Vad ska jag då läsa? – Detta sa jag bara för att bli fri från honom – att han skulle komma tillbaka till mig och göra samma sak igen. Då sa han:

> Läs i Din Herres namn, [Han] som har skapat,
> skapat människan från en *ʻalaq*.[19]
> Läs, och din Herre är den frikostigaste,
> [Han] som har undervisat med pennan,
> undervisat människan om det hon inte visste.

Texten är sura 96:1–5 i Koranen. Här förklarar alltså krönikören att det är den tidigaste korantexten, den som kom först. Vi kan notera att händelsen placeras nattetid – Muhammed sov. Så berättas att Jibrīl lämnade honom,

”och jag vaknade”, säger Muhammed, ”från min sömn, och det var som om det var skrivet en skrift i mitt hjärta.” – ”Och jag gick ut [från grottan i berget] och kom halvvägs på berget när jag hörde en röst från himlen som sa: O Muhammed, du är Guds Sändebud (*rasūl*) och jag är Jibrīl. Jag lyfte mitt huvud mot himlen och betraktade [den], och se, Jibrīl i form av en man med fötterna isär vid himmelshorisonten, [en man] som sa: O Muhammed, du är Guds Sändebud och jag är Jibrīl. Och jag stod kvar och betraktade honom och gick varken framåt eller bakåt. Och jag gjorde så att jag vände mitt ansikte från honom åt [de olika riktningarna av] himlens horisonter. Men vilket håll jag än betraktade åt så såg jag honom på samma sätt. Och jag förblev stående utan att gå framåt eller vända åter bakåt, ända tills Khadīja skickade sina sändebud för att söka mig. Och de nådde högsta delen av Mekka och återvände till henne – och jag stod kvar på denna min plats. Därpå lämnade han mig,”

Man kan lägga märke till att den första berättelsen, den med duken som ängeln pressade honom med, var en nattlig upplevelse, medan den andra, den om visionen av gestalten vid horisonten tydligen ägde rum när det var ljust, på dagtid; Khadījas sändebud sökte ju honom (och i Koranen talas det om ”den klara horisonten”, se nedan). En verklig visionsupplevelse är det som skildras. Det ser vi av en detalj: Notisen om att synen av gestalten följde med, runt om horisonten, när visionären vände ansiktet åt olika håll.

Tor Andræ påpekar också en väsentlig sak: När Muhammed inte blev trodd av sina landsmän, när de avvisade hans budskap och inte accepterade hans sändning som profet, så är det visionsupplevelsen som aktualiseras och som åberopas. Det är tydligt att grunden för Muhammeds trosvisshet, hans övertygelse om uppdraget från Gud, ligger i detta. Det framgår av två koranställen, det ena i den mycket tidiga sura 81, den andra i den något senare sura 53.

> Och Jag svär vid planeterna,
> de vandrande, de försvinnande,
> vid natten när den inbryter:
> Detta [= uppenbarelsen, budskapet] är förvisso ett ädelt
> Sändebuds [= Gabriels] tal,

med varaktig makt hos Tronens Ägare [= Gud],
åtlydd och pålitlig.
Er kamrat [= Muhammed] är inte besatt (*majnūn*, ”besatt av jinner”),
han [= Muhammed] *har ju sett honom* [= Gabriel] *vid den klara horisonten*!
(Sura 81:15–23)

Texten i sura 53 är lite längre:

Vid stjärnan när den går ner,
er kamrat far inte vilse och inte tar han miste,
och inte talar han av något [eget] hugskott.
Detta är inget annat än en uppenbarelse (*waḥy*) som uppenbaras.

Maktens starke har undervisat honom,
en som har styrka;*och han stod upprätt,*
och han var vid den högsta horisonten.
Sedan närmade han sig och svävade ner,
och var på två båglängds avstånd eller närmare.
Och Han [= Gud] uppenbarade för sin tjänare
[= Muhammed] det som han uppenbarade.
Hans hjärta förnekade inte vad han såg.
Månne ni för åt sidan det som han såg?
Och han såg honom en annan gång, vid det Ytterstas lotusträd,
vid det var vilans lustgård,
när lotusträdet var svept i något som omsvepte det.
Blicken gick inte åt sidan, och inte irrade den.
Han såg [något av] sin Herres största tecken!
(Sura 53:1–18)

Nog är Andræs tolkning psykologiskt rimlig. Muhammeds fasta övertygelse och trosvisshet bottnar i hans syn: han har ju *sett* honom ”vid den klara horisonten”. En syn, eller i sura 53, ett par visioner har otvivelaktigt satt djupa spår hos den sökande under hans andaktsövningar. Att den första av dem förbinds med berget Ḥirāʾ och med fastemånaden ramaḍān framgår också av den fasta tradition som återspeglas i de vallfärdandes åminnelseritualer och i sederna under fastan.

Detta är ju heller inget unikt i religionernas historia. Muhammed hör ovedersägligen till den typ av inspirerade personer, profeter, mystiker, som har auditiva upplevelser,[20] upplevelser av den inre rösten som talar, eller orden ”som kommer i hjärtat”. Men även då det gäller inspiration av den typen finns det fler exempel på att, inledningsvis, vid själva kallelsen, är det fråga om en vision, en syn. Man kan ju jämföra till exempel med Jesajas ”tempelvision” i Gamla testamentet (Jesaja, kap. 6), eller för den delen hur Moses kallelse skildras (Andra Mosebok, kap. 3) som synen med den brinnande busken. Den traditionen kan man möjligen se återspeglas i beskrivningen av det ”insvepta” lotusträdet i sura 53:16.

Att Sīra placerar den auditiva nattliga upplevelsen före visionsupplevelsen är sekundärt. Andra källor har en annan tidsföljd, eller har bara med den ena, påpekar Andræ. Det rör sig alltså om två olika händelser. Man kan då rimligen anta att visionsupplevelsen var den första. Den utgjorde själva kallelseupplevelsen.

Så berättas vidare[21] att Muhammed återvände till sin familj och till Khadīja. Han berättar för henne det som hänt, och hon säger: ”Gläd dig, O son av min farbror och stå fast! Vid Den som har Khadījas själ i Sin hand, jag hoppas att du är denna *ummas* profet!”

Den här notisen är viktig för islams nutida feminister, som då kombinerar den med vad andra källor berättar om: Muhammeds osäkerhet och oro, hans darrande förskräckelse inför den upplevelse som han har haft, och att Khadīja tagit honom i sin famn och svept in

honom (kanske en allusion på de första orden i sura 73 och sura 74). Profeten själv var osäker på vad hans upplevelse betydde, men Khadīja var den som förstod den. Hon är på det sättet den första som antar islam. Hon är så att säga steget före Muhammed själv i att förstå vad saken gäller.

Khadīja tar, berättas det vidare, kontakt med sin kusin Waraqa ibn Nawfal och relaterar händelsen för honom, och han utbrister enligt Sīra i orden: ”Helig, helig! Vid den i vars hand Waraqas själ är, om du har talat sanning för mig, O Khadīja, då har den största *Nāmūs* kommit, den som kom till Mose, och se, han [= Muhammed] är denna *ummas* profet. Och säg honom att han ska stå fast!”

Här ges alltså igen en association till Mose. Ordet *Nāmūs* tolkas i muslimsk tradition som syftande på Gabriel (så hos at-Tabarī), men det är otvivelaktigt det grekiska *nomos*, ”lag”. I senantikens religiösa mångfald finner vi hur spekulationerna om ”lagen”, världsalltets kosmiska lag, är en viktig idé. [22]

Så sägs det att Waraqa mötte profeten själv vid Ka‘ba sedan han återkommit från berget. Waraqa upprepar sina ord till honom direkt. På något vis finns det ett samband mellan de senantika, gnostiska religionsformernas bruk av ordet *nomos* och de ord som tillskrivs den skriftlärde Waraqa i Ibn Hishāms Sīra. Det fanns många olika komponenter i det förislamiska Arabiens religiösa värld.

En exkurs igen: Några religionspsykologiska reflektioner

Koranen är en samling av auditiva upplevelser som Muhammed hade, ord som kom till honom och som han otvivelaktigt upplevde som komna från Gud, förmedlade av ärkeängeln Gabriel/ Jibrīl. Detta gör att vi från psykologisk synpunkt kan se korantexterna som personliga dokument i den meningen att de har förmedlats genom hans psyke. Oberoende av om man är troende eller inte kan man ställa frågan hur människan Muhammed upplevde sin sändning, och inom vilka ramar de kom att formuleras.

Hjalmar Sundén, i sin klassiska *Religionen och rollerna* (1959), ger en teoretisk grund för förståelsen av religiösa upplevelser genom en varseblivningspsykologisk utgångspunkt. Grunden för det är att referensramarna, och hjärnans bearbetning av de stimuli som kommer utifrån till våra sinnen, väsentligen bestämmer innehållet i upplevelsen.[23] Sundéns rollteori innebär att den roll som individen går in i också medför att han/hon tar upp ”den andres” roll, och att detta har väsentlig betydelse för varseblivningen, dvs. hur man uppfattar och för sig själv och andra formulerar sin berättelse om det som sker. Detta gäller då också den religiösa erfarenheten likaväl som den profana.

Rollen ger varseblivningsmönster samtidigt som den utgör en modell för beteendet för individen i ett interaktionellt system – hur man agerar inför och med andra, och då speciellt ”den andre”, den vars roll man upptar.[24] Rollen bestämmer urvalet och tolkningen av de stimuli som når våra sinnen och den gör det möjligt att tolka och uttrycka våra upplevelser och erfarenheter. Och den ger vägledning för hur man ska reagera, vilka aktioner som upplevelsen utlöser.

Genom den fostran och de erfarenheter man tidigare fått genom berättelser om religiösa gestalter, genom legender och myter, ritualer och (inte minst) upplevelser av religiösa människor i ens miljö får individen en *beredskap*, referensramar, möjliga mönster för sin varseblivning och sitt beteende. Där finns roller att gå in i. Individen kan ur den religiösa traditionen (eller företeelserna i miljön) överta en människas roll och upptar då samtidigt ”partnerns” roll i det interaktionella systemet, i de teistiska religionerna är ”partnern” alltså Gud, som då blir en väsentlig del i varseblivningsmönstret.[25] Upplevelsen av intentionalitet, av att det som sker verkligen har en mening, en innebörd, är den centrala religiösa upplevelsen.

Kan man förstå mer av Muhammeds egen upplevelse med hjälp av rollteorin? Vi kan försöka. Sundén har själv antytt möjligheten.[26] Man kan samtidigt nämna att Sundén också ger en djuppsykologisk tolkning av Ka‘bas roll i muslimsk fromhet.[27]

Vi kan, just nu i alla fall, begränsa oss till den *första* perioden av Muhammeds verksamhet från och med hans kallelseupplevelse. Det är tydligt att till den hör korantexter som kännetecknas av stor poetisk kraft, glödande skildringar av den kommande Yttersta domen och dess förebud, skildringar som sker i flämtande korta versrader med täta rim och ett känslostarkt bildspråk. De uppmanar till omvändelse inför den kommande domen, till omvändelse, i korta, upprörda, intensiva verser. Snart märks också i texterna polemiken mot åhörarna som inte tror på budskapet utan avvisar profetens ord. Tidigare profeter nämns då – de har mött samma motstånd – men kortfattat, notisartat. Detta får större utrymme senare.

Den religiösa miljön som utgör bakgrunden till Muhammeds framträdande känner vi framför allt genom korantexternas polemik mot företeelser i den, men också genom de positiva utsagorna, formerna för och innehållet i det budskap som han framför. Jämförelsematerial får vi genom förislamisk poesi och genom traditionsmaterialet (som vi sett ovan framför allt i Ibn Hishāms Sīra).

Vi ser då på ena sidan den gamla livsinställningen i beduiners och fellahers (de bofasta jordbrukarnas) seder och föreställningar, på den andra de religiösa och sociala impulserna från judendom och kristendom, gnostiska rörelser och andra influenser i den arabiska miljön.[28]

Den ”inhemska” religionen och livsstilen, med dess stamgudar, lokala kultplatser med heliga stenar och träd, dess kāhiner (spåmän) och skalder, dess tribala etik med dess stamstolthet och stamlojalitet, ödestro och demontro, var stadd i upplösning genom sociala förändringar och influenser utifrån. Som William Montgomery Watt har påpekat[29] hade det utvecklats ett mer komplicerat merkantilt samhälle i Mekka, och därigenom hade det uppstått ett ”livsåskådningsmässigt tomrum”. Beduinkulturens livsstil bröts sönder, dess etik förslog inte. De gamla rollerna som bestämt beteende och ansvar var satta i fråga. I den miljön var berättelser i svang, berättelser som vi känner igen från Bibeln och än mer från judisk midrash (bibelparafraser) och från östkristen fromhet och predikotradition.[30] Gentemot dem som ifrågasätter W. Montgomery Watts källanvändning och slutsatser menar jag att hans karakteristik av miljön är rimlig eftersom den faktiskt gör de tidiga korantexterna begripliga. Han beskriver ett samhälle och en miljö där de ter sig relevanta. Antagandet att de har kommit till senare gör att deras funktion blir dunkel.

Den framgångsrike köpmannen och karavanledaren Muhammed hade nått medelåldern. Genom sin hustru Khadīja och andra hade han kommit i kontakt med religiösa tankar och föreställningar som var andra än den gamla beduinmiljöns. Sökande själar fanns också där sedan tidigare. Han befinner sig mitt i spänningen mellan den gamla nordarabiska livsstilen och den tankevärld som har sitt ursprung i judendom och kristendom och som färgats av tankegods från iransk, grekisk och syrisk miljö. Den sociala oron och otryggheten i och med den gamla livsstilens upplösning tillhör hans egen erfarenhet som fader- och moderlöst barn. Hans religiösa intresse är sökarens, och för sökaren fanns en roll att gå in i: ökeneremitens, munkens, han som drar sig tillbaka till ensamheten på berget, i hålan, eller på pelarkapitälet, för andliga övningar i fruktan för Domen och helvetet och i hoppet om paradisets lustgård. Fromhetsidealet i den östliga kristna traditionen är eremiten, asketen, pelarhelgonet. Fruktan för Guds dom är ett vanligt tema där. Medvetet eller omedvetet övertar Muhammed (liksom de andra sökarna som var samtida eller som föregick honom) den rollen, som eremit under en månad varje år. Han övertar rollen asket-eremit, men för den rollen är det något han saknar. Den syriske kristne munken-eremiten har sin *kethāba qeryāna*, sin recitationsbok, sin tidegärdsbok, med psaltarpsalmer, texter och böner att läsa, att recitera dag och (särskilt) natt. Vad Muhammed hittills har saknat är ”en arabisk *qur'ān*”. Det arabiska ordet är en arabisering av det syrisk-arameiska *kethaba qeryana*. Det motsvarar de arabiska orden *kitab*, ”bok”, och *qur'an*, ”recitation”, ”läsning”.[31] Genom att överta rollen asket-eremit får Muhammed en varseblivningsberedskap, en längtan efter och en förväntan på en arabisk koran. Men samtidigt en förväntan och beredskap på visioner och andra extraordinära upplevelser, sådana som den östliga helgontraditionen kan berätta

om när det gäller ökeneremiter och pelarhelgon, och som den bibliska traditionen skildrar när det gäller Mose i öknen (Andra Mosebok 3), Elia vid berget Horeb (Första konungaboken 19), Sakarias i templet och Marias bebådelse (Lukasev. 1). Och så blir Muhammeds visionsupplevelse själva fundamentet i hans trosvisshet. Den roll han tar, eremiten-asketen, låter honom uppta ”partnerns” roll. Han ser gestalten ”vid den klara horisonten”, den gestalt som tolkas (i ett sent koranställe, sura 2:97/91) som just ängeln Gabriel/Jibrīl. Och så tolkas visionen också i en samstämmig tradition. Sakarias-berättelsen och bebådelsen refereras i Koranen (sura 3:38/33 ff och 19:2/1 ff, 21:89 f.). Också Elias gestalt (och hans strid med Baalsprofeterna) finns med i Koranen (sura 37:123 ff. , jfr. 6:85).

Det är intressant att jämföra berättelsen om Elia vid Horebs berg i Första konungaboken 19, och den om Sakarias i Lukasevangeliet 1:11 och 1:19 med berättelsen om Muhammeds kallelse i Sīra som refererats ovan. Det finns likheter in i detaljerna. Är det en litterär påverkan? Snarare en likartat gestaltad upplevelse.

Muhammed och hans anhängare får sin tidegärdsbok, en ”arabisk koran”, en bok att recitera, och som ”sänds ner” bit för bit. Det är alltså inte en tillfällighet att den text som betraktas som den tidigaste i Koranen är en som inleds just med ordet ”Läs!” (*iqraʾ*), med samma rot som ordet *qurʾān* (sura 96:1). De auditiva upplevelserna som ger Muhammed och hans folk en helig text att recitera, är för honom en oerhörd och mäktig erfarenhet. I den tidiga sura 97 heter det:

> Se, Vi har sänt ned den under Maktens natt.
> Vet du var Maktens natt är?
> Maktens natt är bättre än tusen månader.
> (Sura 97:1–3)

Även senare kommer det temat tillbaka, t.ex. i sura 44:1–5 och sura 26:192–196. Likaså betonas det gång på gång i texterna att det är ”en arabisk koran”.

I de tidiga surorna, från denna första period av profetens verksamhet, är Gud Muhammeds Gud: ”Din Herre” är det uttryck som kommer igen gång på gång. I senare korantexter är det ”er Herre”. Mot rollen asketen-eremiten-profeten svarar partnerns roll, Gud, ”din Herre”. Den roll Muhammed går in i bestämmer hans varseblivning, han hör Sändebudets, Gabriels röst, och den bestämmer hans tolkning och formulering av budskapets innehåll: budskapet är Guds ord, förmedlat av Gabriel, och Gud är hans herre.

En del aspekter i tillämpningen av rollteorin återkommer vi till i samband med de följande perioderna av profetens verksamhet och förkunnelse.

1 För diskussionerna, motiven och de främsta deltagarna i debatten, och om bruket av historia, se Jonas Svenssons avhandling *Women's Human Rights and Islam: A Study of Three Attempts at Accomodation* (Lunds Studies in History of Religions, 12, Lund 2000), särskilt s. 92 f. och s. 137–141. För en allmän översikt av det sena 1900-talets debatt, se Jonas Svensson, *Muslimsk feminism: Några exempel* (Religion 46, Lund 1996). För nytolkningarna som den feministiska rörelsen medför, se även det sjätte kapitlet i Anne Sofie Roald, *Women in Islam: The Western Experience* (Routledge, London and New York, 2001), s. 118–144.

2 Magali Morsi, *Profetens hustrur* (Alhambra Pocket Encyklopedi, Furulund 1999).

3 Sīra I, s. 114 ff.; Guillaume, s. 82 f.

4 Jfr. M. Lings, s. 39, T. Ramadan, s. 23.

5 Jfr. W. M. Watt i artikeln Khadīdja, i *Encyclopaedia of Islam*, IV (1978).

6 Uppgifterna sammanställda i not i utgåvan av Sīra I, s. 114. Jfr. W. M. Watt i ovan nämnda artikel i *Encyclopaedia of Islam*, och T. Ramadan, s. 23 f.

7 Sīra I, s. 116; Guillaume, s. 83.

8 Sīra I, s. 117 ff.; Guillaume, s. 84 ff.

9 Jfr. Günter Lüling, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie* (Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, Erlangen, 1992).

10 Sīra I, s. 121 ff.; Guillaume, s. 87 ff.

11 Sīra I, s. 124 ff.; Guillaume, s. 90 ff.

12 Sīra I, s. 133 ff.; Guillaume, s. 95 ff.

13 Sīra I, s. 138 ff.; Guillaume, s. 98 ff.

14 För referenser till koranställena, och för det troliga ursprunget av termen (det syrisk-arameiska ordet *khanpā*, ”hedning”, som när det arabiserades i Koranens språk fick en annan innebörd), se Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran* (1937 – Nytryck: Gorgias Press, Piscataway N.J., 2009), s. 112–115.

15 Sīra I, s. 144; Guillaume, s. 103 f.

16 Detta påpekas också i Muhammad Hamidullahs franska koranöversättning (*Le Saint Coran*, 8ême édition revisée et completée 1973, Hilāl Yayinlari, Ankara 1973), i kommentaren till sura 61:6. Det gäller då också, dvs. utom det nämnda stället , Johannesev. 14:16 och 16:13

17 Detta ingår i hans undersökning ”Die Legenden von der Berufung Muhammeds”, i: *Le Monde Oriental* VI, 1912). Jfr. också *Muhammed, hans liv och hans tro* (1930), s. 59 ff. (s.90 ff. i upplagan 2008).

18 Sīra I, s. 145 ff.; Guillaume, s. 104 ff.

19 Innebörden i ordet *‘alaq* är osäker. Det brukar översättas med ”blodklump”, men har nog att göra med ett verb *‘alaqa*, som betyder ”vara upphängd”, ”fastna”. Den betydelsen ligger väl nära till hands, eftersom det tydligen syftar på fostret i livmodern.

20 Jfr. Tor Andræ, *Muhammed, hans liv och hans* tro (Natur och kultur, Stockholm 1930), s. 65 f., motsvarande s. 93 f. i den bearbetade upplagan från 2008, Tor Andræ – Gideon [sic! skall vara Geo] Widengren, *Muhammed, hans liv och*

21 Sīra I, s. 147 ff.; Guillaume, s. 106 ff.

22 Jfr. artikeln Nāmūs (F. Viré) i *Encyclopaedia of Islam*, VII (1993), s. 953–956.

23 Jfr. Hjalmar Sundén, *Religionen och rollerna: Ett psykologiskt studium av fromheten* (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, sjätte upplagan, Stockholm 1966), s.111.

24 Hjalmar Sundén, *Religionspsykologi: Problem och metoder* (Proprius förlag, Stockholm, 1974), s. 26.

25 Samma, s. 26 ff. För en analys av rollteorins innebörd, se Johan Unger, *On Religious Experience* (Uppsala 1976), s. 10–24, mer utvecklat av samma författare i: *Gudsupplevelse: Den religiösa erfarenheten och rollteorin* (Proprius förlag, Stockholm. 1984).

26 *Religionen och rollerna*, s. 424, not 27*. Det gäller sura 53, inte sura 55 som det råkar stå i noten.

27 *Religionen och rollerna*, s. 458.

28 Jfr. William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (At the Clarendon Press, Oxford 1953), Introduction, särskilt §§ 3 och 4.

29 *Muhammad at Mecca*, kap. 3, jfr. hans *Muhammad Prophet and Statesman* (Oxford 1961, 1969, s. 43 ff.

30 För arten av det materialet är de klassiska arbetena Heinrich Speyer, *Die biblische Erzählungen im Qoran* (Hildesheim, 1961–1931), och Tor Andræs *Die Ursprung des Islams und das Christentum* (jfr. första kapitlet ovan). Se vidare kommande kapitel om relationen till judisk och kristen tradition.

31 Se Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran* (1937 – Nytryck: Gorgias Press, Piscataway N.J., 2009), s. 233 f.

4. Predikanten i Mekka

> Denne storslagne öknens son med sina svarta, gnistrande ögon och öppna, allt omfattande, livliga själ hyste andra tankar än blott den på ära och rykte. En hög, allvarlig ande! Han var en av dem, som ta allting på djupaste allvar, en, hos vilken naturen själv har nedlagt ärlighet och uppriktighet. Under det andra vandra sin väg fram i formler och traditioner, nöjda att dväljas inom den trånga krets, dessa uppdraga, kunde denne man ej finna sig däri – han stod ensam med naturen och sitt eget ”jag”. – – –
>
> Med hänsyn till skiljaktigheten i deras karaktär och mission, säger jag vidare: profeten har lärt känna den heliga hemligheten mer från dess *moraliska* sida, som gott och ont, som plikt och förbud; poeten mer från vad tyskarne kalla den *estetiska* sidan, som skönhet. Vi kunna kalla den förre en lärare av vad vi böra *göra*, den senare av vad vi böra *älska*. Och dock löpa dessa bägge områden så tätt intill varandra, att man ej med lätthet kan särskilja dem. Profeten säger oss även, vad vi böra älska; hur skulle han eljest kunna säga oss, vad vi böra göra?
>
> (Thomas Carlyle 1795–1881)[1]

Thomas Carlyles föreläsningar på 1840-talet om ”Hjältar och hjältedyrkan” räknas som klassiska, och kanske hör hans karakteristik av Muhammed till de mest kända och citerade orden från dem. Den föreläsningen hölls den 3 mars 1840. Det är en inkännande karakteristik av profeten och hans budskap som Carlyle ger. Den kan förstås som ett resultat av läsningen av korantexter, särskilt de tidiga texterna, de från

de första perioderna av profetens verksamhet i Mekka. I dem möter vi den om sin egen upplevelses verklighet medvetne och om sin sändning helt övertygade förkunnaren, som ser sig som en i raden av dem som fått Guds uppdrag att varna sina medmänniskor.

Lärjungar

I Sīra framhålls igen Khadījas roll. Hon trodde honom, hjälpte och stödde honom.[2] Tre personer nämns som de första som anslöt sig därefter, Muhammeds kusin ʻAlī ibn Abī Ṭālib, enligt traditionen en då tioårig pojke, och Muhammeds och Khadījas frigivne slav Zayd. Och så Abū Bakr, den blivande förste kalifen. En man som inte stack under stol med sin tro.[3] Det är klart att man måste misstänka att de här uppgifterna om ʻAlī och Abū Bakr och deras tidiga roll kan vara tendentiösa. Detta med tanke på den remarkabla historiska betydelse de skulle få senare, och i och med att ʻAlī kom att förknippas med shīʻitisk islam och Abū Bakr med sunnitisk. Zayd dog däremot relativt tidigt och fick inte en sådan betydelse. Vi kan alltså betrakta uppgiften om hans tidiga anslutning som ”otendentiös”. Nu finns det väl ändå ingen som helst anledning att betvivla uppgifterna om ʻAlī och Abū Bakr som tidiga lärjungar.

Det framgår av berättelserna om dessa omvändelser att det som väckte människors nyfikenhet var böneritualerna, utförandet av *ṣalāt*, tidebönen med dess bugningar, knäfall och proskynes (*sujūd*, bugningen med pannan mot marken). Bönens ritualer och bönetiderna reglerades efterhand. Man kan följa det i de föreskrifter som successivt kommer i nya uppenbarelser. Detaljreglerna finns inte alla i Koranen utan bygger på hadīther och hör till den senare utvecklingen av regelsystemet.[4]

Abū Bakr är en verklig *dāʻī*, ”en som kallar”, en missionär som får andra att omvända sig.[5] Bland dem är ʻUthmān ibn ʻAfān, den blivande tredje kalifen. Sīra ger en lång uppräkning

av dessa nya anhängare. De här konvertitlistorna är en sorts motsvarighet till genealogierna som vi sett förut. Det som skedde nu i Mekka var tillkomsten av en annan sorts *umma*, en ”nation”, en gemenskap inte byggd på härstamning och släktskap utan på religiös gemenskap. Den uttrycktes just i deltagandet i bönen. Men det var också en gemenskap kring ett budskap som dessa anhängare fann vara det rätta. Det hade relevans i deras situation.

Det tidiga budskapet

Koranen som en samlad bok så som vi ser den idag kom till under ‘Uthmāns kalifat (644–656). En väsentlig del av denna ‘Uthmāns normerande koran utgjordes enligt traditionen av den samling nedtecknade uppenbarelser som fanns i profetens hustru Ḥafṣas ägo. Återigen en kvinna med avgörande betydelse. Men den huvudsakliga källan var förstås att anhängarna kunde texterna utantill. Surorna ordnades inte i tidsföljd, utan huvudsakligen så att de längsta sammanhängande texterna eller textsammanställningarna kommer först och de kortare i slutet av boken. Det blir alltså ett problem att bestämma tidsföljden så att man kan läsa dem i mer kronologisk ordning. Det finns visserligen traditioner om i vilken ordning de har ”sänts ner”, och *en* sådan tradition har vi redan mött: att den tidigaste var de fem första verserna av sura 96. Men de här traditionerna är osäkra och kronologin har varit omdiskuterad i forskningen.

Man är ändå ganska överens om att till den tidiga perioden av Muhammeds verksamhet hör ganska karakteristiska texter som för det mesta återfinns i slutet av boken. För det mesta men inte alltid. De allra tidigaste känner man igen på deras korta versrader där slutrimmen (*sajʿ*) kommer tätt, och på deras poetiska kraft med ett fantasieggande bildspråk som framställer den kommande domedagen i glödande färger och likaså de mäktiga naturkatastrofer som är dess förebud. Det kombineras med intensiva uppmaningar till omvändelse, till bättring i levernet, till hjälpsamhet mot de behövande, och till

dyrkan av den ende Guden. Korta, upprörda, intensiva verser. Ett exempel är sura 81:1–14:

Idhā sh-shamsu kuwwirat,
wa idhā n-nujūmu nkadarat,
wa idhā l-jibālu sujjirat,
wa idhā l-‘ishāru ‘uṭṭilat,
wa idhā l-wuḥūshu ḥushirat,
wa idhā l-biḥāru sujjirat,
wa idhā n-nufūsu zuwwijat,
wa idhā l-maw’ūdatu su’ilat
bi-ayyi dhanbin qutilat,
wa idhā ṣ-ṣuḥufu nushirat,
wa idhās-samā’u kushiṭat,
wa idhā l-jahīmu su‘‘irat,
wa idhā l-jannatu uzlifat
‘alimat nafsun mā aḥḍarat!

En svensk översättning kan förstås inte få med rytmen och det genomgående slutrimmet, men väl ge en antydan om metaforerna och kraften i uttrycken:

När solen rullas samman,
när stjärnorna förmörkas,
när bergen sätts i rörelse,
när de dräktiga kamelerna försummas,
när de vilda djuren skockas,
när haven svämmar över,
när själarna förenas,
när den levande begravna frågas
för vilken synd hon blivit dräpt,
när papperen rullas upp,
när himlen slits bort,
när helvetet tänds på,
när lustgården nalkas
– då vet en själ vad den skaffat fram!

Zetterstéens koncentrerade och mer ordagranna översättning från 1917, som jag i stort har följt här fast lite retuscherad, återger intensiteten i texten. Bernströms (1998) *Koranens budskap* är i sitt återgivande av den mer mångordig. Det preciserar innehållet men reflekterar inte den poetiska kraften på samma sätt.

Budskapet är detsamma i sura 82: naturkatastroferna som förebud till domedagen, gravarna som töms. Då får själen reda på sina synder och försummelser och deras konsekvenser. Det handlar om människans otacksamhet mot Gud som skapat henne. Skrivaränglarna har bokfört allt. De fromma kommer till paradisets ljuvlighet, de syndiga till det brinnande helvetet. Och var och en måste svara för sig själv inför Gud på domens dag. Men en sak märks i den suran: åhörarna tror inte på budskapet. Det tyder då på att texten är av lite senare datum, att profeten har förkunnat ett tag.

Landsmännens syndfullhet preciseras:

> Ve snåljåparna,
> de som vid köp av folk kräver fullt mått,
> men som drar av när de mäter eller väger åt dem.
> Betänker de inte att de ska uppväckas [från de döda]
> till en väldig dag,
> en dag då människorna ska stå inför världarnas Herre?
> Nej! Syndarnas bok finns i *Sijjin*.
> Och vad låter dig förstå vad *Sijjin* är?
> En präntad bok.
> Ve på den dagen dem som håller [budskapet] för lögn.
> Dem som håller Domens dag för lögn.
> Men ingen håller den för lögn utom varje syndande överträdare.
> – När våra tecken [= koranverserna] reciteras säger han: Förfädernas historier!
> (Sura 83:1–13)

Temat är detsamma i sura 84, domens dag som åhörarna förnekar, den ska komma och då blir det ett plågsamt straff utom för dem som gör gott. De får då sin lön. Det sociala ansvaret hör till fromheten:

> Ser du den som håller domen för lögn?
> Det är den som motar bort den faderlöse,
> och som inte uppmanar till mat åt den fattige
> Och ve dem som utför bönen
> de som i sin bön är ouppmärksamma,
> de som synes [be],
> men som förvägrar medlet [= hjälpen].
> (Sura 107)

Uppmaningarna att göra gott, att hjälpa änkor och faderlösa, att dela med sig – här återspeglas alltså de sociala missförhållandena som rådde, och som då ses som tecken på ogudaktighet. Polemiken mot motståndarna visar hur negativ reaktionen var på profetens förkunnelse. Han blir inte trodd. Väckelsepredikanten ser sig som Guds Sändebud att varna människorna för den dom som han ser komma. Domen ska drabba den som inte erkänner att han har Gud att tacka för sitt välstånd, den snåle som inte hjälper den fattige trots att Gud ger medel som räcker:

> För Qurayshs samlande,
> samlandet av vinter- och sommarfärderna,
> må de dyrka detta [Guds-]hus Herre,
> som har gett dem föda undan hunger
> och ger dem säkerhet undan fruktan.
> (Sura 106)

Muhammed predikar alltså offentligt.[6] De teman som vi ser i dessa tidiga suror är inte nya för åhörarna (”förfädernas historier”). De har hört liknande budskap förr. Tor Andræ har visat hur motiv, bildspråk och retoriska särdrag i den

förkunnelsen också finns i den syrisk-kristna predikotraditionen.[7] Doms- och omvändelsemotivet var något karakteristiskt i den tidens östkristna förkunnelse. Fruktan för Domens dag är något som vi finner i helgonlegenderna. Det var ett tema och en drivkraft i ökeneremiternas andaktsövningar: meditationen över domen, himlen och helvetet.

Budskapet väcker alltså misstro. I synnerhet har man svårt att tänka sig att de döda ska uppstå. Kan döda ben få liv igen?

> Och de brukade säga: Månne när vi dött och blivit stoft,
> skulle vi då bli återuppståndna? Eller våra förfäder?
> Säg: Förfäderna och de senare
> blir hopsamlade till en utsatt tid på en känd [= bestämd] dag.
>
> (Sura 56:47 ff., jfr. 37:16 m.fl. ställen!)

Svaret på det tvivlet är en jämförelse som också den återfinns i syrisk-kristen predikotradition: Det är inte konstigare att Gud kan ge döda ben liv än de två underverk som människorna själva kan se:

> Av vad har Han skapat henne [= människan]?
> Av en droppe [sperma] har Han skapat henne,
> och givit henne förmåga,
> och sedan gjort väg för henne,
> och låter henne dö och begravas.
> Sedan, när Han vill, låter Han henne återuppstå.
> Nej! Hon har inte fullgjort det Han har befallt.
> Så må människan betrakta sin föda:
> Vi har sänt ned vatten i strömmar,
> Sedan har Vi delat jorden i fåror,
> och frambringat säd på den,
> druvor och örter,
> oliver och dadlar,
> lummiga trädgårdar,

frukt och gräs,
nyttigheter för er och era boskapsdjur.
(Sura 80:18/17–32)

Då Gud kan göra en människa av en sädesdroppe och mat i den torra öknen så kan Han också ge nytt liv åt döda benknotor. Åhörarna kände igen predikotemat. De såg inte något nytt i det som Muhammed förde fram. Själv var han helt övertygad om sin sändning – han hade ju ”sett honom vid den klara horisonten”. Landsmännen tolkade hans framträdande i traditionella kategorier: Han var en *kāhin*, en ”spåman”, eller en *shā‘ir*, en ”skald”.[8] Både kāhinen och skalden såg man som en *majnūn*, en som var besatt av en *jinn* (som vi märkte i sura 81:22 i förra kapitlet). Han sågs som en som talade i yrsel (sura 53:3). Detta återspeglas i sura 52:29 f.:

Så påminn [människorna].
Genom din Herres nåd är du inte en *kāhin* och inte en *majnūn*.
Eller kanske de säger: en skald! Vi väntar på hans eoberäkneliga öde …

”Ödets växlingar”. Mot Muhammeds förkunnelse om Gud och Hans vilja står här fatalismen, landsmännens ödestro. Men åter försäkras det att detta är ett budskap av ”ett ädelt Sändebud”, dvs. Jibrīl, Gabriel, och inte något diktat (sura 69:40 ff.).[9]

Muhammed uppfattas alltså av sina stamfränder som en person i de traditionella kategorierna. Hans förkunnelse är ”trolldom”, ”förbländelse” (*siḥr*) och ”människors tal” (sura 74:24 f.).

Men det är inte de rollerna han – eller uppenbarelserna – vill kännas vid, utan modellerna är de tidigare profeterna och uppenbararna. De blev också avvisade. Vi återkommer till hur det temat utvecklas.

Hans fränder i stammen Quraysh, i synnerhet de ledande, avvisade honom och hans förkunnelse och i Sīra följer en lång rad berättelser om de chikaner, hån och förföljelser som dessa första muslimer utsattes för. Hur de behandlas är då hela tiden relaterat till deras sociala status, om de är slavar eller fria, om de står i beskydd av sin klan eller någon ledande person eller inte. I dessa berättelser skiner den sociala skiktningen och motsättningarna i det mekkanska samhället igenom. Liksom den oro de föder. Också våldsamheter förekom, trakasserier. De första muslimerna hade ett visst skydd – i synnerhet Muhammed själv – av ʻAbd al-Muttalibs ättlingar och då särskilt hāshimiterna. Undantaget var den av hans farbröder som nämns med öknamnet Abū Lahab, ”Lågans fader” i sura 111:

> Må Abū Lahabs händer förgås, och må han förgås!
> Hans rikedom och det han förvärvat hjälper honom inte.
> Han ska brinna i en blossande låga,
> och hans kvinna, vedbärerskan,
> med ett rep av palmfibrer om halsen.

Berättelserna om förföljelserna är många. De drabbade främst dem ”som inte respekteras” (*al-mustaḍʻafūn*), dem som räknas som svaga eller obetydliga i samhället.[10] En av berättelserna gäller slaven Bilāl, som torterades av sin ägare men höll fast vid sin tro och vägrade dyrka gudinnorna, al-Lāt och al-ʻUzza. Bilāl är det svarta Afrikas representant i berättelserna om Muhammeds följeslagare. Friköpt av Abū Bakr (som på så sätt friade fler av de muslimska slavar som förföljdes) blev Bilāl Muhammeds speciella *muʼadhdhin*, hans ”böneutropare”, med sin vackra och starka röst. Här är alltså berättelsen om ännu en modellgestalt för framtiden.

För Muhammeds del märker vi en effekt på varseblivningen. Genom den religiösa upplevelsen ses livets händelser på ett annat sätt. De förmedlar ett budskap. De har innebörd.[11] Låt oss igen se på sura 93:1–8:

Vid gryningsljuset och vid natten när den faller på!
Din Herre har inte övergivit dig och hatar dig ej.
Och förvisso, det sista är dig bättre än det första!
Din Herre ska ge dig så att du blir nöjd.
Fann Han dig inte faderlös? Och Han gav dig ett hem.
Han fann dig på villovägar, och Han vägledde dig.
Han fann dig utblottad, och Han gjorde dig rik.

Muhammeds egen historia blir så ett tecken på Guds ingripande. Det som händer är Guds handlande. Temat kommer igen i den följande suran, sura 94. Och själva naturen blir tecken på Guds handlande:

Har de då inte sett jorden, hur många [varelser]
Vi låtit frambringa från varje ädelt par?
Se däri är förvisso ett tecken (*aya*). Men de flesta av dem tror inte.
(Sura 26:7/6f.)

En längre version av denna ”varseblivningsberedskap”, den religiösa upplevelsen av natur och omgivning är sura 45:2/1–6/5:

Skriftens nedsändande från Gud, den Väldige, den Vise. – Ja, i himlarna och på jorden är förvisso tecken för de troende, och i er skapelse och i det Han kringsprider av djur, tecken för ett folk som äger visshet, och i nattens och dagens växling, och i det Gud sänder ned från himlen av näring (= regnet) och genom vilket Han ger jorden liv efter det den varit död, och i vindarnas omkastning: Tecken för ett folk som har förstånd. – Detta är Guds tecken som vi läser upp för dig i sanning; men på vilket budskap – efter Gud och Hans tecken! – ska de [väl] tro?
(Jfr. sura 16:11 ff.)

I början har Muhammed ännu känt delaktighet med stammen Quraysh, varit lojal mot den. Det framgår av sura 105 där den jemenitisk-abessinske vicekungen Abrahas misslyckande i krigståget mot Mekka tolkas som ett Guds ingripande, och av sura 106 där stammens lönande affärer likaså beror av Guds välsignelse. Men senare, när de flesta i Quraysh och särskilt de ledande personerna har avvisat honom och hans budskap, sker en brytning, markerad i sura 109:

> Säg: Ni otrogna (*kāfirūn*),
> jag dyrkar inte vad ni dyrkar,
> och inte dyrkar ni vad jag dyrkar.
> Och inte dyrkar jag det som ni har dyrkat.
> Och inte dyrkar ni [någonsin] vad jag dyrkar.
> Ni har er religion (*dīn*) och jag har min.

De tidigare profeternas liknande öde

> Har berättelsen om Mūsā kommit till dig?
> Hur hans Herre ropade till honom i den heliga dalen Tuwā:
> Gå till farao (*fir'awn*), se han är en tyrann, och säg:
> Månne du vill bli renad, och att jag leder dig till din Herre, och du må frukta?
> Och han visade honom det största tecknet.
> Men han höll det för lögn och lydde inte.
> (Sura 79:15–21)

Detta är ett tidigt exempel på ett tema som snart blev allt mer betydelsefullt i förkunnelsen. Som det heter i sura 6:10:

> Sändebud (*rusul*) har förvisso hånats före Dig … (Jfr. 6:34 och 6:112)

Det motstånd, otro och hån som nu mötte Muhammed hade de tidigare sändebuden och profeterna också fått utstå, Nūḥ /Noa, Mūsā/Mose, Ibrāhīm/Abraham och alla de följande. Det är likheten med Muhammeds möte med stamfränderna det

handlar om i dessa av koranens profetberättelser eller notiser om hur de mötte misstro. Det kunde vi se när det gällde Noas förkunnelse så som den framställs i sura 71, där han – före syndafloden – predikar mot stamgudomlighet som dyrkades av arabstammar på Muhammeds tid:[12]

> Och de sa: Övergiv inte edra gudar, övergiv inte Wadd och Suwāʻ och Yaghūth och Yaʻūq och Nasr!
> (Sura 71:23/22 f.)

Under den här tidiga perioden i verksamheten i Mekka förekommer det påfallande ofta anspelningar på berättelsen om Mose och Farao. Vid flera tillfällen nämns de i samma sammanhang som det talas om de olyckor som drabbat arabiska stammar, *ʿÂd* och *Thamūd* (surorna 69, 85 och 89), och i sura 53:50/51 ff. nämns de tillsammans med notiser om Noa och om ”de omstörtade städerna”, syftande på Sodom och Gomorra och berättelsen om Lūṭ/Lot. De orter eller folk som inte lyssnat till budskapet har drabbats av olyckor.

Berättelserna om de tidigare profeterna är betydelsefulla för Muhammed själv och för hans religiösa erfarenhet. Det märks på att allusioner på dem kommer tillbaka gång på gång. Deras roll är hans. De upprepas trots att åhörarnas kritik också kommer igen: ”Förfädernas berättelser” (sura 82.13). De menar också att han har en högst jordisk sagesman:

> Vi vet nog att de säger: Se det är en människa som lär honom. Men språket hos den de syftar på är utländskt (*aʿjamī*), men detta är tydligt arabiskt språk.
> (Sura 16:103/105)

Sīra ger oss naturligtvis namnet på den som stamfränderna säger vara Muhammeds sagesman och lärare. Där berättas att Muhammed brukade sitta vid al-Marwa intill ett salustånd tillhörande en kristen slavpojke (*ghulām*) och att

motståndarna brukade säga: ”Vid Gud, den som lär Muhammed det mesta av vad han för fram är Jabr, den kristne, en slavpojke i (klanen) Banū al-Ḥaḍrami.”[13] Poängen i svaret på anklagelserna är att uppenbarelserna är en *arabisk* koran, ett rent och korrekt språk, alltså kan det inte vara slavpojkens ord. Men notisen visar också att det material som finns i korantexterna från judisk och kristen tradition inte var främmande för åhörarna. De kände igen det. Det fanns i miljön men hade hittills inte fått sin (arabiska) form. Den kom genom Muhammeds uppenbarelser.

Åhörarna hade också en annan invändning: varför fick de inte se änglarna, om det nu var en sådan som kom med uppenbarelserna (sura 6:8 och 15:7 bland annat)?

Profetberättelserna och allusioner på dem upprepas alltså. Det blir något formelartat över uppräkningen: Nūḥ/Noa, Ibrāhīm/Abraham, Ismā‘īl/Ismael, Mūsā/Mose, Lūṭ/Lot, Da’ūd/ David, Sulaymān/Salomo, Ilyās/Elia, Alyasa‘/Elisa, Yūnus/ Jona, Zakariyā/Sakarias, Yaḥyā/Johannes Döparen, Maryam/ Maria, ‘Īsā/Jesus (*al-masīḥ*/Messias). Stammarna ‘Āds och Thamūds profeter får namn, Hūd och Sālih (i surorna 7, 11 och 26). Andra nämns mer i förbigående, Ayyūb/Job, Idrīs, Dhū al-Kifl. Också längre berättelser förekommer, som den om Yūsuf/ Josef i sura 12, om Lūṭ/Lot och fler om Mūsā/Mose – och naturligtvis om Ibrāhīm/Abraham och hans kamp mot sina landsmäns avgudadyrkan (till exempel i sura 6:74 ff.). Berättelsen visar på hur meningslös den kulten är; Ibrahim hotas till livet men räddas genom Guds ingripande (surorna 21:51/52 ff. och 37:83/81 ff. bland annat). För att bekanta sig med hur profetberättelserna används kan man läsa just surorna 6 och 21. De här berättelserna innehåller mycket polemik mot ”polyteismen”, kulten av de många avgudarna. I de tidigare profetgestalterna har Muhammed sett den roll som kan bestämma både synen på hans egna stamfränders kult, deras hån och trakasserier mot honom, och för hans eget handlande. En biblisk gestalt blir där aktuell: Ilyas/Elia.

Hans strid med Baalsprofeterna (Första kungaboken 18) blir en parallell till hans egen kamp (sura 37:123–130).

Ibrāhīm får en annan betydelse efter *hijra*, emigrationen till Medina. Det återkommer vi till.

Iblīs, djävulen, Shaytān, satan, kommer också in i bilden. Det är i notiser om Ādams skapelse och att Gud då befaller änglarna att falla ner för denna stoftvarelse. Lydiga Gud som de är gör de så, men djävulen vägrar (sura 20:113/114 ff., sura 15:28 ff.). Han *istakbara*, han ”betraktade sig själv som stor”, han var ”arrogant”. Djävulens olydnad är en parallell till landsmännens avvisande hållning till profetens budskap. I kontrast till det står att till och med *jinner* blir troende. Den berättelsen ska vi också återkomma till. Djävulens ”arrogans” (*istikbār*) blir något som kommer igen i dagens politiska språk: *istikbār*, ”arrogans”, är något som kännetecknar supermakters attityd och agerande.[14]

Ännu en exkurs: Jesustro och judendom i koranen

Den betydelse som Maria och Jesus har i Koranens texter från den mekkanska tiden kan kanske kräva en kommentar. Vi står här inför problemet vad som kan menas med ”kristna” (*naṣārā*) i Koranen och i traditionens berättelser så som vi ser dem i Sīra. Att det inte är de olika västliga formerna av kristendom i deras olika former är klart. Men kan man tänka sig i vilka former Jesustradition fanns eller var bekanta i miljön? Fanns företeelser från kristen tradition i den arabiska miljön förutom sådant som man hade mött och sett vid handelsfärderna till Mesopotamien och Syrien, och genom kontakterna med Abessinien och Egypten?

Som vi vet gav Jesu förkunnelse under de första århundradena upphov till en rad *olika* religiösa rörelser och grupper som efter hand framträdde. Det handlar om människor som reflekterat över hans utsagor, hans liv och verksamhet, och som på olika sätt tolkar innebörden i dem och i föreställningarna om Jesus som Messias-Kristus. På ena

sidan finns då tidigt de judekristna grupperna, som vi bland annat skymtar i Paulus polemik mot dem i Nya testamentet (särskilt i Galaterbrevet). De var sådana kristna (eller ska vi kalla dem nasaréer) som bibehöll den judiska traditionen. Det skedde såväl när det gäller *midrash*, textutläggning och berättelsevärld, som *halakah*, lydnaden för den judiska lagtraditionen. Paulus bekämpade dem, bland annat eftersom dessa judekristna såg omskärelsen som obligatorisk. De räknade likafullt Jesus som Messias och hade bejakat och fört vidare hans förkunnelse. Hos åtminstone vissa av dessa judekristna grupper fanns tydligen element av föreställningar om världen, universum och dess skeende som vi känner igen från gnostiska rörelser i senantiken. Det framgår också att dopritualer och rituella tvagningar spelat betydande roll i åtminstone hos en del av dessa judekristna.

På andra sidan har vi så de former av Jesusreligion som utbildades i den grekisk-hellenistiska miljön, och vars främsta dokumentsamling är Nya testamentet. Det uppkom också en rad andra hellenistiska former av Jesusreligion, framför allt de som vi då brukar sammanfatta med beteckningen kristen gnosticism. Tomasevangeliet är ett särskilt intressant dokument, eftersom Jesusorden där har infogats i en sådan gnostisk kosmologisk ram, en som skiljer sig från vad man finner i Nya testamentets evangelier. I denna hellenistiska Jesusreligion, såväl de former som vi ser träda fram i de nytestamentliga skrifterna som i annan tradition, tar de kosmologiska föreställningarna en allt större plats. Hela universum är hans. Jesus som Kristus betyder nu den kosmiske världsfrälsaren. Ur den traditionen utvecklas så efterhand olika former av kristendom, kyrkor och samfund. Det är en process som pågår den dag som idag är.

När det gäller Jesusreligionen i dess bibehållet judiska form, så vet vi dessvärre ganska lite. Vi känner som sagt till dess existens genom Paulus polemik mot den, och det finns en del uppgifter huvudsakligen i form av notiser hos kyrkofäderna. I samband med Titus’ krigsaktion (det

romersk-judiska kriget 66–70) har de judekristna grupperna flytt österut, och det finns belägg för deras närvaro i områdena öster om Jordan, åt Damaskus till. Där fanns sådana grupper under några århundraden, däribland sådana som vi har namn (eller möjligen öknamn) på (ebjoniter och elchasaiter). Försvunna österut; dock inte spårlöst, menar jag. Den naturliga flyktvägen var just österut, ut till oaserna och de bebodda delarna av Arabiska halvön. Bland dem som i senare islamisk tradition kallas *hanīfer*, och som vi har sett i Sīras berättelser ovan, kan man möjligen ana ett samband med sådana grupper.

Hur är det då med Jesustron i Koranens tidiga texter? Vi kan notera en intressant sak. Det finns ett drag i Koranens text som är mycket påfallande. Där finns som vi har sett många allusioner på och berättelser om bibliska gestalter, alla dessa tidigare profeter och sändebud, och då alldeles särskilt om Ibrāhīm/ Abraham. Men det är lätt att konstatera att det *inte* är bibeltexten som ligger bakom detta material. Däremot är det väldigt många drag som vi känner igen från judisk *midrash*. Alltså från den judiska traditionens berättelser om de bibliska gestalterna, legendmaterialet som har knutits till dem och fått många spännande och anslående detaljer. Jämför med vad vi sagt om historiska romaner ovan! Framför allt är parallellerna tydliga till den berättelsesamling som kallas *Bereshith Rabba*, alltså den stora midrashen till Första Mosebok. Det här är välbekant. Det har varit föremål för mycken forskning från 1800-talet och framåt, så här är vi på säker mark[15]. Sambandet mellan Koranens allusioner och notiser och berättelser och den judiska berättelsetraditionen är väl belagt. Men samma gäller till stor del också själva utövandet av religionen. Bland mycket annat detta att islams böneriktning till en början var mot Jerusalem[16]; och vi kan notera att vissa av fasteföreskrifterna till en början tycks ha varit de judiska. Vi ser vidare detta på slaktmetoden (skäktning), och i den tonvikt som läggs vid rituell renhet och de rituella tvagningarna och baden. Likaså ses omskärelsen

som särdeles viktig (den är visserligen inte nämnd i Koranen, men har alldeles tydligt varit en självklar praxis ända från början). Sambandet mellan judendomen och den tidiga islam är alltså klar. Men vilken form av judendom?

Samtidigt finns i Koranen tron på Jesus som profet, som född av en jungfru, en som ”med Guds tillåtelse” botar sjuka och uppväcker döda, men som är undergiven Gud (*muslim*)[17]. Där finns berättelser som vi känner från apokryf evangelietradition, barndomsevangelierna (Jesusbarnet som talar redan i vaggan, sura 19:29/30 ff., och som ger lerfåglar liv, sura 5:110). Och det är en Jesus som inte är Guds son (i fysisk mening), som inte dör på korset, men som tas upp till himlen. Maria (Maryam) spelar också en påfallande roll i Koranen (särskilt sura 19, och sura 3); hon är en som får *wahy*, uppenbarelse (dvs. kan räknas som profet, något som muslimska feminister har tagit fasta på: Maria är den kvinnliga profeten). En sak är helt klar. Jesusmaterialet i Koranen kommer inte från Nya testamentet, utan från annan Jesustradition (eller traditioner).[18] Också de nytestamentliga gestalterna Sakarias och Johannes döparen finns med i Koranen, då inte heller identiskt så som de framställs i Nya testamentet, men väl med tydliga ingredienser som vi känner igen från östlig kristen tradition, som vi kan se särskilt i berättelsen om Marias födelse och Sakarias vård om henne som barn i templet, i sura 3:35/31 ff.

Den här dubbelheten, det starka inslaget av judisk *halakah* och *midrash*, kombinerat med en form av Jesustro, gör att man kan anta att det faktiskt finns någon form av samband med den judiska Jesustro som ”försvann” österut. Detta är inte någon ny tanke, utan har varit en sedan länge accepterad hypotes[19]. *Någon* form av samband menar jag att det måste finnas mellan den österut migrerande och senare försvunna judekristendomen och den tidiga islam. Men bristen på källmaterial gör att det inte går att få någon täckande bild av hur detta samband kan ha sett ut. I den arabiska miljön fanns

ju också kristendom av olika slag, syrisk-jakobitisk, nestoriansk, koptisk; en kontakt med de bysantinska områdena skedde kontinuerligt genom handeln, då särskilt den med Syrien. De hellenistiskt bestämda kristendomarna hörde alltså också till miljön, och polemiken dem emellan och med den judiska traditionen var inte obekant heller, vilket vi kan se i anspelningarna på detta i Koranen. Och likaså fanns det judiska stammar i miljön.

För den kommande utvecklingen fick Jesustron betydelse. Det är då inte så mycket *Koranens* Jesus utan det senare fromhetslivets och litteraturens faktiska bruk av Jesusord och Jesusberättelser, särskilt inom sufismen, islams mystik. Att åberopa sig på Jesus var i vilket fall som helst islamiskt legitimt eftersom han räknas som profet i Koranen. I den sufiska traditionen blir Jesus "hjärtats profet", den vandrande predikanten och ödmjuke asketen, han är "helgonens insegel" (*khātam al-awliyā'*). Detta då som en parallell till Muhammed som kallas "profeternas insegel" (*khātam al-anbiyā'*). Jesusorden och berättelserna i den traditionen är till stor del sådant som vi känner igen i den kristna traditionen, framför allt i Bergspredikan (Matteusevangeliet 5–7). Men detta hör alltså till den senare utvecklingen. Det finns inte i korantexterna.

1 I nyare utgåva, Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History,* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1966). Här citeras efter Ellen Rydings svenska översättning, *Om hjältar och hjältedyrkan och hjältebragder i historien* (Hugo Gebers förlag, andra upplagan, Stockholm 1922), s. 65 och s. 114. Jfr. Andræ, *Muhammed*, s. 218.

2 Sīra I, 150, Guillaume, s. 111.

3 Sīra I, s. 154 ff., Guillaume, s. 114 ff.

4 För detta, se artikeln Ṣalāt (G. Monot) i *Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII (1995), s. 925–934.

5 Sīra I, s. 155 ff., Guillaume, s. 115 ff.

6 Sīra I, s. 159 ff., Guillaume, s. 117 ff.

7 Andræ, *Der Ursprung*… , i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1925, s. 70 ff.

8 Sīra I, s.164 ff, Guillaume, s. 121 ff.

9 Jfr. också surorna 21:5, 36:69 37:36/35, 38:4/3, 51:53, med samma eller liknande teman.

10 Sīra I, s. 194 ff, Guillaume, s. 143 ff.

11 Jfr. Sundén, *Religionen och rollerna*, framför allt s. 108 ff.

12 Jämför ovan, kapitel 2.

13 Sīra II, s. 246, Guillaume, s. 180.

14 Jfr. Jan Hjärpe, Profetens mantel (Leopard förlag, Stockholm 2007), s. 242 ff.

15 De tidiga och klassiska arbetena är Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (2.Auflage, Leipzig 1902/1969), och Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Gräfenhainichen u.å., Hildesheim 1961). För hänvisningar vid enskilda koranställen hänvisas till Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Verlag W: Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971).

16 Se kommentarerna till sura 2:142/136 ff.

17 Se t.ex. 5:110 ff med paralleller.

18 För Jesus i Koranen, se Oddbjørn Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam* (Studia Missionalia Upsaliensia LXXVI, Uppsala 1999), s.22–41.

19 Se t.ex. Bo Reicke i *Svenskt bibliskt uppslagsverk*, 1962, art. ”Judekristna”.

5. Motstånd. Inre och yttre emigration

Trakasserier

Trakasserierna mot de troende var svåra. Till några som inte hade tillräckligt klanskydd gav Muhammed rådet att emigrera, att ta sig till Abessinien. Negus, den abessinske kejsaren, förutsattes – som kristen – vara vänligt sinnad. Man kan notera att ännu uppfattade inte profeten och hans anhängare att de hade en annan religion. De utgick från att profetens budskap var samma som de tidigare sändebudens och att deras anhängare utgjorde en gemenskap. Först senare blev det klart att kristna och judar i gemen inte kom att acceptera Muhammed som profet. Det är då vi kan tala om ”islams emancipation”, ett medvetande om egenart.

Emigrationen till Abessinien/Etiopien ses som ”den första *hijra*”. I Sīra räknas dessa första emigranter (*muhājirūn*) upp, drygt ett åttiotal.[1] Bland dem var ‘Uthmān ibn ‘Affān, den blivande tredje kalifen, och hans hustru Muhammeds dotter Ruqayya. Så berättas det att Negus behandlade immigranterna väl och skyddade dem. En historia som återges är hur Negus och hovet blev rörda till tårar när sura 19 (där Marias bebådelse och Jesu födelse skildras) reciterades för dem. Berättelsen får nog betraktas som underhållande from fiktion i den historiska romanens stil. I verkligheten skulle de knappast ha förstått en recitation på arabiska. Samma gäller flera av de spännande och roliga historier som finns i Sīra om Abessinien och om dess Negus. Historiskt tillförlitliga är de då rakt inte, men de har onekligen ett litterärt intresse.

I Mekka slöt sig så ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb till Muhammeds anhängare.[2] Hans konversion berättas i flera olika (och oförenliga) varianter, och Ibn Hishām reserverar sig mot tillförlitligheten i uppgifterna. Det är sådant som kommer från *qaṣṣāṣūn*, de professionella historieberättarna, och dem har han inget förtroende för. Men anekdoterna är underhållande och har många roliga detaljer. Huvudtemat i dem är just motivet med den hårde motståndaren som omvänder sig och blir anhängare och hängiven muslim. Det är alltså en parallell till berättelsen om Saulus/ Paulus omvändelse i Nya testamentet (Apostlagärningarna 9). Även om berättelserna är fiktiva så återspeglas i dem de faktiska spänningar som rådde i Mekka när ny sed, tro och rit, och nya lojaliteter stod emot gammal sed och det tribala samhällets lojaliteter. I den meningen återger de en historisk realitet. Muhammeds nya budskap gav ord för den samhällsförändring som hade skett och gav mönster som var relevanta för att förstå den och för att agera i den.

De ledande i Mekka försökte isolera muslimerna genom en bojkott såväl när det gällde äktenskap som handel.[3] Abū Lahab (jfr. sura 111) deltog i bojkotten. Också profeten själv utsattes för chikaner och förtal (jfr. sura 104). Också här är det berättelser rika på detaljer, flera av dem just som förklaringar till vilka trakasserier de olika koranställena syftar på, med namns nämnande av dem som stått för förolämpningarna. En del notiser är kommentarer till det vi kan kalla religionspolemiken. De gäller de korantexter som fungerat som repliker i debatterna mellan de avvisande stamfränderna och muslimerna, utmynnande i den sura 109 som citerades i förra kapitlet. Till berättelserna om polemiken mellan gammal och ny tro och rit hör den om ”Satansverserna”.

Traditionen om Satansverserna

Historien om Satansverserna finns inte i Sīra, men väl hos krönikören aṭ-Ṭabarī[4] som åberopar som sin källa Sa‘d ibn Mīnā. aṭ-Ṭabarī framhåller att Muhammed verkligen ville vinna sina stamfränder. Han ville dem ju väl, rädda dem från domen och helvetet. aṭ-Ṭabarī säger precis detta: Muhammed önskade sig en uppenbarelse från Gud, ett budskap som

kunde lugna stamfränderna. Och så mitt under uppenbarelsen av sura 53, just när den hade kommit till orden (i vers 19 f.)

> Och vad anser ni om al-Lāt och al-'Uzza,
> och Manāt, den tredje och sista?

så "lade Satan på hans tunga" orden: "Dessa är de höga *gharāniq* (tranor, högtflygande fåglar) på vilkas förbön man kan hoppas."

Då blev hans stamfränder i Quraysh glada. Nu var alltså kulten av de tre gudinnorna räddad. Muhammeds religion skulle gå att kombinera med de gamla riterna. De deltog nu entusiastiskt i bönen, berättas det. Ryktet om detta nådde emigranterna i Abessinien och en del av dem återvände till Mekka. Men Jibrīl/Gabriel, fortsätter berättelsen, kom till profeten och förklarade att han sagt något som inte kommit från Gud och inte förmedlats av honom, Jibrīl. Och Gud sände först en tröstande förklaring:

> Och vi har inte sänt något Sändebud eller profet före dig
> utan att Satan ingivit honom önskan, när han önskat sig [något],
> men Gud upphäver Satans ingivelser, sedan bekräftar
> Gud sina tecken. Gud är den Vetande, den Vise.
> (Sura 22:52/51)

Sedan ersattes "satansverserna" med uppenbarelsen av följande verser:

> Månne mankön åt er och kvinnokön åt Honom?
> Det vore verkligen en ojämn fördelning.
> Se de (= gudinnorna) är inget annat än namn som ni och er
> fäder har namngett, men Gud har inte sänt ner något tillstånd
> till detta. De följer blott inbillning och egen önskan.
> Fastän vägledningen kommit till dem från deras Herre.
> (Sura 53:21–23)

Efter detta blev stamfränderna ännu mer förbittrade på Muhammed och de troende.

Traditionen i övrigt tiger alltså om denna händelse, och nutida muslimska Muhammedbiografier antingen utelämnar berättelsen helt eller klassificerar den uttryckligen som en oäkta skröna. Detta till trots har den en psykologisk trovärdighet som är värd att reflektera över. Det måste ha varit påfrestande för Muhammed att vara i konflikt med stamfränder och släktingar och att vara föremål för hån och förolämpningar. Det är inte orimligt att anta att han verkligen hett eftertraktade någon form av kompromiss. "Satansversen" om "de höga tranorna" stämmer in i rytm och rim med de tidigare verserna i suran, medan den långa "nya" versen 23 inte gör det alls. Det är också rimligt att anta att han sedan insett att kompromissen inte stämde, att den löd falskt mot budskapet i övrigt, och att han greps av ångest. Hade han "hört fel"? Det är också svårt att förstå hur den här berättelsen kunnat komma till om den inte har någon form av historisk kärna. Vad kan det ha funnits för anledning att hitta på en sådan anekdot?

Det handlar ju om ett alltid brännande problem för den som för fram ett kontroversiellt budskap: förhållandet mellan budskapets renhet och kompromissens nödvändighet eller möjlighet, mellan detta att hålla fast och hela tiden bli avvisad och misslyckas, och att späda ut budskapet och göra eftergifter – och kanske vinna på det, men förlora sin integritet och själva budskapets poänger. Just det problemet är huvudtemat i den Salman Rushdies roman som har titeln *Satansverserna*. Det är ingen tillfällighet. Problemet känner vi igen i politiken: Hur långt i kompromisser kan ett parti eller en politiker gå för maktens skull innan ideologin och själva partiets existensberättigande gått förlorat?

Jag tycker att det är sorgligt att Rushdies fantastiska roman har uppfattats som ett angrepp på Muhammed. Det är verkligen ett missförstånd. Det är snarare så att Rushdie

verkligen tagit Muhammeds situation och agerande på allvar, sett problematiken, och använt den litterärt i romanens fiktiva drömsekvens om ”profeten Mahound”.[5]

Att Muhammed verkligen lade sig vinn om att vinna de ledande i Mekka framgår (bland annat) av en annan händelse. Det gällde al-Walīd.[6] Berättelsen är en kommentar till sura 80:1–10:

‘abasa wa-tawallā,
an jā’ahu al-a‘mā
wa-mā yudrīka, la‘allahu yazzakkā …

Han rynkade pannan och vände sig bort
när den blinde kom till honom.
Men vad är dig bekant? Kanske han skulle renat sig.
Eller förmanat sig och fått gagn av förmaningen.
Beträffande den som är rik
så är du uppmärksam,
och [tar] inte vid dig att han inte renar sig.
Beträffande den som kommer till dig ivrig
och ängslig
så för du [honom] åt sidan.

(Tyvärr kan en översättning inte *alls* återge originalets korta versrader och anslående stil.)

En blind tiggare hade stört Muhammed under samtalet med al-Walīd. Han hade varit enträgen med sina uppmaningar till profeten att han skulle recitera sina uppenbarelser för honom. Muhammed hade förtretad vänt sig bort och gått sin väg. Och samvetet slog honom. Hans handlande stred mot själva budskapet.

Också den berättelsen har en påfallande psykologisk rimlighet: Det känsliga samvetet, det faktum att Muhammed själv tog sitt budskap på djupaste allvar. Detta stämmer med den bild av honom som man får genomgående i källornas notiser och berättelser. Men också viljan att komma till tals med och komma överens med de ledande och med motståndare hör till hans personlighetsdrag. Hans vanligen vänliga och förekommande sätt, som man kan läsa ut av texterna, hade här råkat i konflikt med hans strävan.

Berättelsens poäng för dagens läsare är den att det är fel att ta hänsyn till personens sociala ställning, rikedom och betydelse. Det är fel att förakta den fattige och mindre betydande, fel att smickra de mäktiga, fel att göra åtskillnad på folk. Muhammed själv fick ju i uppenbarelsens form en tillrättavisning från Gud när han gjorde så.

En avsevärd del av emigranterna till Abessinien återkom till Mekka.[7] Bojkotten mot hashimiterna upphörde.[8] Berättelser som sedan följer i Sīra handlar om hur islam sprids, de nya anhängarna räknas upp, och så återges en rad anekdoter om detta – i den historiska romanens stil och tydligt avsedda att roa läsarna-åhörarna. Någon anledning att betrakta dem som historiskt trovärdiga kan jag inte se. Men de är underhållande skrönor, och vittnar om att sådana berättelser var populära och spridda under de närmaste århundradena efter Muhammeds tid. Det är sådant som att han med sitt ord fått ett träd att flytta på sig, och att han besegrat en känd brottare. Utan all jämförelse i övrigt kan man se dessa anekdoter som karakteristiska för hur en historisk gestalt drar till sig folkloristiskt material. Det är roande och spännande berättelser. Utan all jämförelse i övrigt påminner de lite om alla de anekdoter som under 1800-talet spreds om Bellman och om skaldenbiskopen Tegnér. De vittnade också om deras betydelse och popularitet, deras storhet. Och berättelserna anknyter till det som var känt om deras karaktärer och verksamhet, och som är sant. Men anekdoterna i sig är ohistoriska skrönor.

En berättelse har nog mer tyngd. Om inte annat så återspeglar den en senare utveckling: Kristna från Abessinien kommer till Muhammed i Mekka och accepterar honom som Guds

profet och blir muslimer.[9]

Migration på annat sätt: Nattliga resan (*isrâ'*) och *mi'râj*

Den första versen av sura 17 lyder:

> Majestät [tillhör Gud] som nattetid förde Sin tjänare [= Muhammed]
> från den heliga moskén (*al-masjid al-ḥarām*)
> till den avlägsnaste moskén (*al-masjid al-aqṣā*), vars omgivning
> Vi har välsignat, för att låta honom se [några] av Våra tecken.
> Se Han är den Hörande, den Seende.

Det ligger nära till hands att förstå detta som en extatisk upplevelse som Muhammed har haft, en nattlig vision. I Sīras sammanställning av berättelser kring denna vers[10] återges också sådana tolkningar av den, främst den som har profetens hustru ʻĀ'isha som källa. Hon ska ha försäkrat: ”Sändebudets kropp var inte borta, utan Gud förde nattetid [bort] hans ande.”[11] Haykal[12] ger en tolkning som i praktiken ansluter sig till uppfattningen om att händelsen var en verklig resa, men att den likafullt skedde ”i anden”. Den andliga upplevelsen menar han då vara lika verklig som om den hade ägt rum med kroppen. (Också ett sådant synsätt finns faktiskt i Sīra). Lings[13] däremot ger en sammanställning av olika uppgifter, även sådana som är direkt motsägande, i form av ett harmoniserat kompilat där detaljer från olika berättelser vävs samman. När det gäller tolkningen inte ens antyder han möjligheten av att det rörde sig om en upplevelse ”i anden”. Tariq Ramadan[14] för frågan åt sidan på ett liknande sätt som Haykal: om det rörde sig om en andlig upplevelse enbart eller en både andlig och kroppslig är inte väsentligt. Upplevelsens poänger blir ändå desamma. Frågan har behandlats i det oändliga i den muslimska världens lärda teologiska diskussion. Men den vanligaste uppfattningen har varit att det rörde sig om en verklig, kroppslig färd från Mekka till ”*bayt almuqaddas min īliyā*”. Bayt al-Muqaddas (eller *bayt al-maqdis*) är den arabiska beteckningen på tempelplatsen i Jerusalem. Och *īliyā* är det latinska Aelia (eller Aelia Capitolina), som var det namn som romarna gav den stad som så småningom byggdes på orten sedan Jerusalem förstörts i kriget år 70. Namnet är efter kejsar Publius Aelius Hadrianus och efter romarguden Jupiter Capitolinus vars tempel då ersatte det tidigare judiska templet.

I Sīra kommer så en rad varianter av berättelsen om den nattliga färden. Man kan faktiskt redan här se hur den successivt broderas ut med mer och mer detaljer, ibland direkt motsägande, och alltmer fantastiska. Men författaren avstår från att försöka harmonisera dem. Ibn Hishām hade känsla för källkritik. Sagesmännen (bland vilka också är kvinnor) namnges. Det framgår som sagt också att Sīras författare, om än försiktigt, är öppen för möjligheten att det inte var en kroppslig resa utan en andlig upplevelse.

Nu till själva berättelsen, men i sammandrag, i form av det som i stort kan ses som gemensamt för de olika varianterna.

Muhammed låg och sov när Jibrīl/Gabriel kom och väckte honom. Burāq, beskriven som ett riddjur, vitt, till hälften mula till hälften åsna och med vingar, stod där till förfogande. Tidigare profeter hade också ridit på samma varelse. Nu flög Muhammed på Burāq och under Gabriels ledning ända till Jerusalems tempelplats. Där utförde Muhammed bönen tillsammans med de tidigare profeterna, bland dem Ibrāhīm/Abraham, Mūsā/Mose och ʻĪsā /Jesus, med Muhammed som böneledare (*imām*). Sedan fick han välja mellan tre kärl, ett med mjölk, ett med vin och ett med vatten. En röst gav honom vägledning och varnade honom för att välja vattnet eller vinet. Han drack mjölken. Så återvände Muhammed till Mekka samma natt och berättade för Quraysh det som hänt. Och man trodde honom inte, med ett undantag: Abū Bakr. Så fick han sitt tillnamn *aṣ-Ṣiddīq*, ”den som håller för sant”. En karavans ankomst, beskriven av Muhammed, visade så att upplevelsen var verklig.

Till berättelsen om den nattliga färden fogas så in traditionen om profetens himmelsfärd, hans *mi'rāj*:

En stege sänktes ner (underförstått: till tempelplatsen i Jerusalem), och Jibrīl och Muhammed steg på den upp till en av himlens portar. Den vaktande ängeln där hade 12 000 änglar under sitt befäl och var och en av dem hade i sin tur 12 000 änglar under sig. Detta var första himlen, och där mötte han Ādam, den första människan och den förste profeten. Muhammed fick också – på begäran – se helvetet, vars olika plågor beskrivs som anpassade efter de olika syndarnas art och förbrytelser.

Poängen är alltså samma som i Dantes Divina Commedia, vilket nog inte är en tillfällighet. Det är mycket troligt att Dante haft en latinsk översättning av en *mi'rāj*-skildring (*Liber scalae Machometi*) som förlaga på ett eller annat sätt.[15]

Så fortsatte himmelsfärden. I andra himlen mötte han de båda kusinerna Yaḥyā/Johannes Döparen och ʻīsā/Jesus. I den tredje Yūsuf/Josef, i den fjärde Idrīs/Henok (?), i den femte Hārūn/Aron och i den sjätte Mūsā/Mose. Så kom han till den sjunde himlen där Ibrāhīm/Abraham var. Och så till själva paradiset. Här fogas då in en berättelse som ger ett ganska komiskt intryck: Prutningen om antalet bönetider. Berättaren låter Muhammed i paradiset av Gud få antalet böner under dygnet bestämt till femtio. På Moses inrådan återvänder han och prutar bort tio, och sedan efterhand mera ända ner till fem tideböner om dagen. När Mose råder honom att försöka få ner det till tre (vilket han har lyckats med) så tyckte Muhammed att det skulle kännas skamligt. Men den som utför de fem bönerna med allvar ska få belöningen för femtio. Det är berättarens poäng med historien.

Traditionen om *isrā'* och *mi'rāj* utvecklas vidare under århundradena, får alltfler mirakulösa och fantasieggande detaljer, växer till en hel litteratur. Det blir också ett populärt motiv i konsten, ett tema såväl i det fina bokmåleriet som i den folkliga bildkonsten. Det är faktiskt ofta som man möter bilder av profeten där han framställs i samband med de olika detaljerna i de här berättelserna. Skildringarna av himmelsfärden har också betydelse i islams mystik. De blir allegorier för den mediterandes andliga utveckling och de olika själstillstånden, de olika stationerna som mystikern successivt når i sin andliga färd från jord (och helvete) till himlen, och ”från himmel till himmel”.[16]

Berättelserna om himmelsfärden kan också sägas vara ett visserligen senkommet men ändå svar på det som Muhammeds stamfränder hade begärt av honom, ett krav på underverk som återspeglas i några verser i sura 17 och bland dem kravet på en himmelsfärd och att han skulle komma tillbaka därifrån med *hela* boken (och inte bara den ena uppenbarelsen efter den andra):

> … Och de säger: Vi kommer inte att tro dig förrän … du stiger upp till himlen – och kommer inte att tro på din uppstigning till himlen om du inte för med dig därifrån till oss en bok som vi kan läsa.
>
> (Sura 17:90/92 och 93/95)

Exkurs: En isrâ'och mi'râj-predikan

Den 26 mars 1987 spelade jag in från Kuwaits radio en predikan som då hölls av en känd predikant. I hijraåret var det den 25 rajab 1407. Åminnelseämnet den kvällen var just profetens nattliga färd och hans himmelsfärd. Jag tänker här ta fram några av de teman som predikanten utvann ur berättelsen om Muhammeds upplevelse och hur han tillämpade dem på den aktuella situationen.

Han börjar med att erinra om vilket högt anseende Muhammed hade redan i sin ungdom bland sitt folk. (Jämför med vad som sagts i de tidigare kapitlen!) De hade tagit honom som skiljedomare när de tvistade och de kallade honom al-Amīn, ”den pålitlige”. Men när hans kallelse att bekämpa avgudarna kom blev stammen Quraysh fientlig mot honom. Förföljelserna drev honom att bege sig till grannstaden aṭ-Ṭā'if,[17] för att förkunna budskapet där i stället. Men de var lika oemottagliga för budskapet som stammen Quraysh, och med hån och otidigheter jagades han bort därifrån, och han sökte skydd innanför den

muromgivna trädgården ”med hans ädla fötter blödande”. Och så återger predikanten den bön som Muhammed då bad:

> O Gud, se, jag klagar inför Dig över min styrkas svaghet, min maktlöshet, och över människors förakt för mig. O, Du den mest barmhärtige av barmhärtiga! O Du de missaktades (*mustaḍ'afīn*) Herre! Du är min Herre, till vem vill Du utlämna mig? Till en främling som föraktar mig? Eller till en fiende som Du har givit mig till? Men om Du inte hyser vrede mot mig, så bekymrar jag mig inte.

Här kan vi se att predikanten anknyter till den hållning som kännetecknar den fromme: *tawakkul*, gudsförtröstan, detta att man litar på Gud, och det är tillräckligt. Har man Gud frågar man efter inget annat. (Samma attityd som vi finner i Psaltaren 73:25.)

Jibrīl/Gabriel kom till undsättning, berättar nu predikanten, och med honom var ”Bergens ängel” som erbjöd sig att låta de båda bergen som omger Mekka falla över polyteisterna i Quraysh. Men Muhammed avvisar erbjudandet; må det i stället födas barn av Quraysh som tjänar Gud ”utan att sätta något vid Hans sida”. Också det motivet – att inte be om att motståndarna ska förgöras – känner vi igen från annat håll: i Nya testamentet, Lukasev. 9:54 f.

Muhammed kom till Nakhla-dalen. Han led inte, säger predikanten ”av förföljelsen, och inte av sin ensamhet, ty han hade i sin Herre en ljuvlig välsignelse och en vänsäll välsignelse”. Han ställde sig att förrätta bönen och han reciterade korantext. ”Då kretsade runt hans dal en grupp jinner, och de hörde profeten när han reciterade Koranen. Och så kom uppenbarelsen om vad som hände med dem:

> Och när vi hänvisade till dig en trupp jinner som lyssnade till Koranen, och när de varit närvarande därvid sade de: Lyssna! Och när [läsningen] var slut återvände de till sitt folk för att varna. De sade: O vårt folk, vi har hört en Bok som sänts ned efter Mūsā/Mose, och den bekräftar det som var tidigare, och den visar vägen till sanning och till en rätt väg. O vårt folk, hörsamma Guds förkunnare och tro på honom!
>
> (Sura 46:29/28–31/30)

Människorna var otrogna, påpekar predikanten, men tro fanns bland demonerna! Det var ett av flera bevis på Guds barmhärtighet mot profeten. Och bland dessa var också just *isrā'* och *mi'rāj*.

Och så citerar predikanten sura 17:1, följt av sura 53:8 f., som här liksom i traditionen antas syfta just på himmelsfärden. Denna upplevelse fick Muhammed när det var som svårast, mitt i detta att han var utsatt för gäckeri och förföljelse. Detta visar, påpekar nu predikanten, att

> ”lidandet (eller prövningen, *balā'*) inte av nödvändighet är ett tecken på Guds vrede mot den drabbade, eller på en föraktlig ställning för den drabbade hos hans Herre. – Liksom att välbefinnande, kära bröder, inte alltid är ett tecken på människans ärofulla ställning hos sin Herre. --- Den som har välbefinnande är en som fått respit.”

De goda och rättfärdiga kan nog drabbas av lidande, men

> ”aldrig någonsin hör deras redbarhet och rättfärdighet och fromhet samman med att lidandet [skulle bero] av vrede från Gud.”

Utan det

> ”är till det bästa för dem, till gagn för dem i deras religion och i världen”.

Genom det förbättras deras ställning, en vinst för dem hos Gud. För att stödja tesen åberopar predikanten en *ḥadīth*, ett yttrande av Muhammed: ”Lidandet är i enlighet med

välsignelsens mått.” Så ju mer lidande, desto mer av Guds välbehag (*ni‘ma*).

Han fortsätter med det temat i olika varianter, och en poäng blir att just profeterna är utsatta för lidande mer än andra. Också för det anförs en ḥadīth. Och han lyfter fram att människans förnuft har skapats av lera (eller stoft, *turāb*), som måste renas, och det liknar också guldet som måste renas från föroreningar genom den heta elden. Han citerar då också en dikt om hur viktigt det är att inte förakta profeten för att ödets slag har rört honom.

Så går predikanten över till nästa moment, återkomsten till Mekka och själva den nattliga färden. Den återberättar han inte utan förutsätter att åhörarna kan historien ändå. I stället koncentrerar han sig på att profetens närmaste försökte hindra honom att berätta om sin upplevelse för andra. De menade att det bara skulle leda till mer otro och mer hån. De grep tag i hans mantel för att hindra honom, men han drog till sig den igen. Och däri gjorde han rätt framhåller predikanten: den som vet sanningen ska också underrätta sina medmänniskor om den och inte hålla budskapet tillbaka. Trots att profeten insåg att han skulle möta mer otro och chikaner tänkte han inte rädas för att förkunna sanningen.

Och där finns då föredömet: Abū Bakr, ”han som höll för sant”. När de andra misstrodde profeten litade Abū Bakr på hans ord – och så bör var muslim göra, framhåller predikanten. Ett försanthållande, ja, men inte bara i ord utan också i gärning, att ta sändebudet till föredöme i allt och följa det budskap som han kommit med.

Därefter gick predikanten över till ett nytt avslutande moment, en politisk tillämpning (man kan notera att denna predikan hölls det kritiska året 1987): Färden hade gått till Jerusalem och till tempelplatsen där. Och den, *bayt al-muqaddas*, är ”den första böneriktningen och den tredje av de båda heliga orterna”. Tempelplatsen, *al-masjid al-aqṣā* ”den mest avlägsna böneplatsen”, är ett ”anförtrott gods” – och den är nu tagen som gisslan ”i sionisternas händer”. Och så utmynnar denna predikan i en glödande uppmaning att återföra tempelplatsen och (underförstått) Jerusalem i muslimsk hand. Detta stöds dels med en ḥadīth, dels med ett koranställe, de första orden i sura 48:29. Men, klagar predikanten, i stället strider muslimerna mot varandra och försummar den anförtrodda panten. Det märks på tonfallet att predikanten känner det här djupt.

Predikan hölls alltså i mars 1987: Iran–Irakkriget var på väg mot sin kulmen, den ena ”Kerbela-offensiven” följde efter den andra med enorma mängder stupade. ”Lägerkriget” i Libanon mellan Amal-milis och palestinier pågick. Syriska styrkor hade gått in i Beirut. Våldsamma sammanstötningar skedde i Pakistan mellan pathaner och muhajirer. Vid vallfärden det året blev det upplopp i Mekka med hundratals döda – konflikten mellan regimen i Iran och det saudiska kungahuset nådde en kulmen. Och det året utbryter *al-intifāḍa*, ”resningen”, på Västbanken och Ghazaremsan till följd av de allt svårare repressalierna från Israels sida. Egypten var vid tiden för den här predikan ännu utfryst från Arabförbundet på grund av fredsavtalet med Israel. Så predikanten anspelade på just det faktiska läge som rådde: krig mellan muslimer medan den makt som höll *bayt al-muqaddas* satt trygg. Den tillämpning han gjorde av berättelsen om *isrā’* var alltså något som åhörarna kunde finna relevant för den aktuella situationen. Avslutningen av predikan var den politiska tillämpningen, de första delarna av den var den religiösa och moraliska tillämpningen av berättelsen.

Äktenskap

Ett och samma år hade Muhammed förlorat sitt andliga stöd – Khadīja – och sitt klanstöd genom Abū Ṭālibs död.[18] Detta var tre år innan han lämnade Mekka. Smädelserna och trakasserierna från den egna klanen hade blivit värre när Abū Ṭālib inte fanns där längre. Detta trots det stöd Muhammed hade från farbrodern Ḥamza som blivit muslim. Muhammed gjorde nu det som nämndes i predikoreferatet i förra kapitlet: att predika för stammen Thaqīf i Ṭā’if och söka hjälp där. I Sīra står alltså den redogörelsen efter *isrā’* och *mi‘rāj*-berättelserna. (Predikanten ovan hade alltså den omvända ordningsföljden.) Framgången

uteblev. En pöbel körde bort profeten och han tog sin tillflykt till den muromgivna trädgården, där en kristen slav gav honom en klase druvor. Här var det återigen en som förstod att detta var en profet. På återvägen mötte han den grupp av jinner (som också fanns med i predikan ovan) och som blev troende efter att ha lyssnat under hans bön och koranrecitation. Notisen är alltså avsedd att förklara sura 46:29/28–30/31.

Han predikade så för nomadstammarna som besökte marknaderna (i Mekka och dess närhet).[19] En lång rad misslyckanden också här. Han motarbetades aktivt av farbrodern Abū Lahab – vars egentliga namn var ʻAbd al-ʻUzza, alltså ”[gudinnan] al-ʻUzzas tjänare”.

Som vi kunde se av notiserna kring isrāʾ-berättelserna var Muhammed gift på nytt, efter Khadījas död. Han hade gift sig med två, dels änkan Sawda, dels med Abū Bakrs dotter ʻĀʾisha.[20] Äktenskapet med den mycket unga ʻĀʾisha har blivit en stående del i den antiislamiska polemiken i nutiden och det gäller överhuvud taget den ”äktenskapspolitik” som spelar roll under de följande åren. Hur gammal var ʻĀʾisha? Sju år eller nio? När fullbordades äktenskapet? Var hon elva år gammal då? Idag har berättelserna om detta kopplats till anklagelser om pedofili och därför blivit kontroversiella. Man kan nog konstatera att det är anakronistiskt att uppfatta det som något ovanligt eller speciellt. Visst är de mycket unga brudarna något som man idag med rätta tar avstånd från, men förr såg man det inte så. Vår egen heliga Birgitta var tretton år gammal när hon pressad av sina släktingar till giftermål förmäldes med Ulf Gudmarsson, drottning Filippa av Sverige var tolv år när hon giftes med Erik av Pommern, och Kalmarunionens drottning Margareta I var elva år när hon giftes bort. Detta sågs alltså som normalt ännu i vår historias 1300- och 1400-tal. Dessa kvinnor i vår svenska historia kom alla tre att få avsevärd politisk betydelse, och samma gäller för islams del Muhammeds hustru ʻĀʾisha. Det är sant att äktenskapet med henne har åberopats som legitimering av barnäktenskap. Men i och genom debatten i nutiden har en rad muslimska lärde kommit att förklara att berättelsen om det äktenskapet inte bör användas för att försvara något som vi nu vet är menligt för kvinnans hälsa. Argumentet utgår från tolkningsprincipen att det skadliga definitionsvis inte kan vara islamiskt.

Man kan notera att ʻĀʾisha var förlovad med en annan man *före* äktenskapet med Muhammed, en man som fick ekonomisk ersättning för att avstå från henne.

Att lämna de ohörsamma

Muhammed hade alltså hustrur och familj när nu en ny möjlighet öppnade sig.[21]

I Yathrib, 32 mil norr om Mekka, rådde svåra motsättningar mellan de olika stammar som skulle leva tillsammans där. De två största stammarna (eller snarare stamallianserna) Aws och Khazraj hade till och med varit i krig med varandra, utmynnande i slaget vid Buʻāth. I Yathrib fanns också judiska stammar: skriftreligion var inte något okänt där. Några från Khazraj hade antagit islam till följd av Muhammeds predikan; deras namn räknas upp i Sīra. Det ord som betecknar de troende i Yathrib nämns nu: ”hjälparna”, *al-anṣār*. (En beteckning som har tagits upp av vissa radikala islamistiska grupper i nutiden!)

Ett år senare kom ett dussin av *al-anṣār* till marknaden i alʻAqaba och slöt förbund med Muhammed. Det kallas ”kvinnoförbundet”. Namnet förklaras med att man inte förband sig att strida med vapen för saken, utan det gällde att hålla sig till monoteismen och att följa de moraliska buden att inte stjäla, inte hora, inte döda sina barn, inte beljuga sin nästa, inte vara olydig i det som var rätt. På detta utlovades lön eller straff, himmel eller helvete. Muhammed sände en koranrecitatör med dem på deras återfärd, Musʻab, kallad just ”läsaren” eller ”recitatören”. Han skulle föredra för dem de korantexter som dittills uppenbarats och instruera dem i islams plikter. Han skulle också fungera som böneledare, eftersom varken Aws eller Khazraj kunde acceptera att någon från den andra stammen stod framför dem och ledde bönen. Musʻab tillhörde ju ingen av de båda stammarna och kunde alltså accepteras som böneledare. Rangkonflikten och konflikten om ledarskap mellan de båda tidigare stridande stammarna var själva problemet i den situation som rådde i Yathrib

och det kom att spela roll också i fortsättningen. Böneledarens ställning och symbolfunktion framträder här. Mus‘ab var i det avseendet Muhammeds ställföreträdare. I Mekka var det profeten själv som ledde bönen.

Det större problemet i Yathrib har med detta att göra. Där kunde ingen fungera som skiljedomare i tvister och som anförare i ortens angelägenheter och konflikter med andra. Lojaliteten mot den egna stammen var det tribala normsystemets viktigaste komponent. Det förde med sig att en ledare alltid förutsattes vara partisk till förmån för sin egen stam och dess allierade. Vad man således behövde för att kunna leva fredligt tillsammans var en skiljedomare som betraktades som opartisk, en som inte hörde till någon av stammarna på orten, men som samtidigt var en person med pondus, anseende och inflytande. Till det behövdes då också en norm som uttryckte en gemenskap som stod över stamtillhörigheten, alltså att man kunde skapa en *umma*, en ”nation”. Det gällde alltså att skapa en överordnande gemenskap, en allians och dess legitimering. Här passade Muhammed och islam in. Han och budskapet var *relevant* i den problematik som rådde och som man ville komma över.[22]

Det blev ett nytt fördrag vid al-‘Aqaba,[23] dit nu Mus‘ab återvände med dessa nya muslimer just under vallfärdsmånaden. De kom tillsammans med skaran av ”polyteistiska” pilgrimer. I al-Anṣār-delegationen ingick två kvinnor (vilket är värt att notera). Det nya mötet skedde med Muhammed och hans farbror al-‘Abbās (stamfar för den familj som bortåt två sekel senare förbands med kalifatet i Baghdad). Mötet resulterade i ett nytt fördrag. Den här gången innefattade fördraget också åtagandet att försvara profeten med vapen. Fördraget var ömsesidigt och bekräftades med handslag (*bay‘a*).

”Trohetsed” kan man också översätta ordet *bay‘a* med. Samma ritual, med handslag, för att erkänna en ledare används fortfarande. Inom islamistiska rörelser i nutiden är den ritualen en medveten imitation av hur det skedde på profetens tid.

Sīra redovisar namnlistor på dem som deltog vid al-‘Aqaba, stam för stam, klan för klan. Med detta fördrag blev predikanten och profeten också krigare, han ”fick Guds tillåtelse att strida”. Detta var något nytt. Sīra[24] kopplar detta till några koranställen, framför allt detta:

> Det har tillåtits för dem som kämpar [att strida] eftersom de har förtryckts (*ẓulimū*), och se Gud är mäktig att hjälpa dem, dem som har fördrivits från sina hem, utan någon rätt, bara för att de säger: Vår Herre är Gud. Och om inte Gud höll tillbaka människorna, genom [att låta] de ena [hålla borta dem] från de andra, så skulle kloster och bönhus och moskéer där Guds namn mycket åkallas ha rivits ned. Gud hjälper förvisso den som hjälper Honom. Se Gud är stark och mäktig.
>
> (Sura 22:39/40–40/41)

Vi kan notera verbet av samma rot som ordet ”förtryck” (*ẓulm*). Att strida mot förtryck och förtryckare även med vapen är legitimt. Det är den innebörd som berättelsen om ”tillåtelsen” har både i traditionen och i nutiden.

Hijra, emigration

I fortsättningen kallar vi Yathrib vid dess efter *hijra* vanliga namn, Medina, eller *madīnat an-nabī’*, ”profetens stad”, *al-madīna almunawwara*, ”det upplysta Medina”.

Berättelsen om emigrationen, *hijra*, spelar en stor roll i historieskrivning, föreställningsvärld, och i det religiösa och politiska språket. Vi talar nu om de två grupperna muslimer i den tidiga islam, emigranterna, *al-muhājirūn*, och hjälparna, *al-anṣār*.

Också här finns de legitimerande prejudikaten i de tidigare profeternas historia. Vi går till en koranvers som följer strax efter den som just citerats:

> Och om de håller dig [Muhammed] för lögnare, så höll före dem [profeten] för lögnare Nūḥ s/Noas folk, och [stammarna] ‘Ād och Thamūd,

och Ibrāhīms/Abrahams folk, och Lūṭs/Lots folk,
och Madyans/Midjans herrar, och Mūsā/Mose hölls för lögnare; och Jag gav lögnarna en frist, sedan så tog jag dem, och hur hemskt blev [inte straffet].
Och hur mången ort (*qarya*) har Vi inte låtit gå under för att den var förtryckande (ẓālima) och [nu] ligger den störtad över sina pelare, och övergivna brunnar, och de stolta palatsen!

(Sura 22:42/43–45/44)

En notis i förbigående. ”Den orättfärdiga orten” eller ”förtryckarstaden” (*al-qarya aẓ-ẓālima*) är titeln på en roman av den kände egyptiske författaren Kāmil Ḥusayn (1901–1977). I den behandlar han moraliska problem och samvetskonflikter. Det gör han genom att i romanens form följa berättelsen om processen mot Jesus, så som den framgår av Nya testamentet. Han gör detta utan att komma i konflikt med sin muslimska tro. Romanen har uppmärksammats inte bara för dess problematik utan också som betydelsefull för religionsdialogen. Men den är i första hand en djup etikdiskussion i romanform.[25]

Emigrationen från Mekka till Medina [26] sker inte på en gång. Enskilda och grupper ger sig iväg till Medina. En av de tidiga emigranterna är ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb.

Vilka tankar fanns bland emigranterna och hos profeten själv? Vi kunde se att i anslutning till versen om ”tillåtelsen att strida” fanns den nu citerade om vad som skett när tidigare profeters budskap avvisats. Då har orterna förstörts. I en lång rad korantexter finns just det här motivet upprepat. De tidigare profeternas avvisande åhörare drabbades av katastrofer: Nūḥs/ Noas folk av syndafloden, Lūṭs/Lots förkunnelse hade förkastats av invånarna i ”städerna” (Sodom och Gomorra) och de städerna förstördes och hans hustru blev en saltstod, Mūsā/Mose och Israels barn räddades men fir‘awn/Farao och hans här gick under i havet. Samma är det med synden att dyrka avgudar: Dansen kring guldkalven, i berättelsen om Israels barn i öknen, följdes av jordbävningen som dödade många (sura 7:155/154), stammarna ‘Ād och Thamūd hade gått under när de förkastade sina profeter, landet Saba i södra Arabien likaså (sura 34:15/14 f.). Profeten Shu‘aybs/Jetros (?) åhörare hade drabbats av jordbävning (sura 7:91/89). Också undantaget från den här regeln nämns: Katastrofen uteblev i Ninive genom att åhörarna där trodde och tog emot Yūnus/Jonas predikan (sura 10:98). Och likaså detta att profeterna hade lämnat sin respektive ort: Ibrāhīm/Abraham, Lūṭ /Lot, Mūsā/Mose. Det hade också gjort hijra. Dessa anspelningar på berättelser i den bibliska traditionen kommer alltså igen i de korantexter som har bäring på det som man nu är i färd att göra. Att överge Mekka. De här prejudikaten, de här rollerna, blev något att gå in i och att imitera. De hade skapat en beredskap till uppbrott, så som Lot flydde från Sodom och Gomorra, som Noa räddade sig med arken från syndafloden, så som Israels barn kom undan när Farao dränktes. Vi kan nog anta att såväl Muhammed själv som muslimerna i Mekka väntade sig att staden skulle drabbas av någon katastrof när de hade lämnat den (jfr. sura 10:102 f.). Man kan faktiskt se det i en speciell koranvers:

Än när de sade: O Gud, om detta är sanningen från Dig, så låt stenar regna från himlen över oss, eller låt ett smärtsamt straff drabba oss! Men Gud var ej den som straffade dem *så länge du[= Muhammed] var bland* dem, och ej är Han en som straffar dem, när de ber om förlåtelse.

(Sura 8:32 f.)

Det här motivet har tonats ner senare, av naturliga skäl: Katastrofen kom ju inte, Mekka förstördes aldrig i någon katastrof. Men det är viktigt att notera att koranallusionerna på katastroferna *finns kvar* i den koran som vi har. Det är ett säkert indicium på att de ställena har kommit till före emigrationen till Medina. De kan inte höra till en senare period, eftersom spådomen som de innebär inte kom att uppfyllas. Framför allt kan de inte ha kommit till efter Muhammeds tid. – Det finns forskare[27] som har velat hävda att korantexterna är senare tillkomna kompilat, vilket vi här kan se är ett orimligt påstående.

I berättelsen om Muhammeds egen färd till Medina kan man ana att en senare utveckling har haft sin påverkan. I sunnitisk tradition betonas Abū Bakrs betydelse, i shiitisk tonas den ner och i stället framhävs ʻAlī ibn Abī Ṭālibs roll i skeendet.

Muhammeds ”följeslagare” (*al-aṣḥāb*, sahiberna) hade givit sig iväg. Sahiber är beteckningen på Muhammeds egna, samtida, lärjungar. Då var tiden inne för profetens egen migration.[28]

Stammen Qurayshs ledare var medvetna om att muslimerna begett sig av och att de fått skydd av folket i Medina. Detta kunde bli farligt, i synnerhet om Muhammed anslöt sig till dem. Ett krigståg mot Mekka skulle kunna bli aktuellt när han nu hade anhängare utanför Mekka och utanför stammen Quraysh. Det gällde alltså att hindra honom. Här anför nu Sīra (med angivande av sagesman) att djävulen kom till de ledande qurashiternas rådslag, förklädd som en gammal shaykh. Han deltog i överläggningarna – som skildras i detalj (här har vi den historiska romanen igen!). Muhammeds huvudfiende Abū Jahl kom med ett förslag som fann djävulens gillande: Var klan skulle utse *en* man, och så skulle alla de utsedda slå till med svärden och döda profeten. Då skulle alla klanerna ha del i dådet. Det skulle bli omöjligt för ʻAbd Manāf-klanen (som Muhammed ju tillhörde) att utkräva blodshämnd.

Men Jibrīl/Gabriel kom till Muhammed och rådde honom att sova på annan plats än den vanliga. Och när Muhammed såg att de sammansvurna var utanför huset lät han ʻAlī lägga sig i bädden med profetens gröna mantel över sig. Och när det var ʻAli som kom ut på morgonen förstod de tilltänkta mördarna att Muhammed inte var kvar och att de var lurade. ”Så tillät Gud honom att migrera”.

Abū Bakr blev hans reskamrat. Sīra anför att han blev så glad över detta privilegium att han grät. Vi kan notera att i denna sunnitiska version är Abū Bakr den privilegierade, den som Muhammed väljer att resa med, den som han litar på. I shiitisk tradition finns en tendens att tolka skälet som det motsatta: att han inte litade på honom och därför tog honom som reskamrat så att han kunde ha honom under uppsikt. Den han litade på var ʻAlī som fick ligga i hans säng för att lura förföljarna och som sedan lämnades kvar i Mekka för att reda upp Muhammeds angelägenheter och återlämna anförtrott gods. Detta är ett bra exempel där man kan tillämpa W. Montgomery Watts princip att i källkritiken skilja mellan källans sakuppgifter om skeendet och de motiv och skäl som källan anger för vad personerna gör. Sakuppgiften är otendentiös, medan tendensen visar sig i hur skeendet tolkas, vilka motiv som anges för personernas agerande. Så kan vi också se på de fantastiska eller övernaturliga detaljer som överflödar i berättelserna. Vi kan lika fullt acceptera uppgifterna om det yttre skeendet som ganska pålitliga. De rör sig ju nu ofta om händelser som många har bevittnat och som var allmänt kända och som många har minnesbilder av. Vi kan skilja mellan tolkning i den meningen och sakuppgifterna om skeendet. De övernaturliga inslagen i berättelserna är en sorts tolkningar av skeendet i efterhand.

De gav sig iväg, den 12 i månaden rabīʻ al-awwal. Datumangivelsen är lite suspekt: det är samma datum som anges för profetens födelsedag. Men det är väl troligare att den stämmer för emigrationen men är en gissning när det gäller födelsedagen. Hijra-skeendet äger rum året 622 av vår tideräkning. När senare kalifen ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb förordnar om arkiv och kalender, blir valet av utgångspunkt det här hijraåret. Det blir år 1 i den islamiska månkalendern.

Så berättas det att de båda lämnade Abū Bakrs hus genom en glugg på baksidan, och begav sig till en grotta i berget Thawr utanför Mekka. De stannade där tre dygn medan mekkanarnas bestörtning över flykten ebbade ut. Förtrogna kom med proviant och upplysningar om vad som hände i staden. Abū Bakr och profeten red iväg på sina kameler, Abū Bakr med en tjänare bakom sig. De hade också en vägvisare. Qurayshs reaktion beskrivs med en rad detaljer. Likaså migranternas färd och vilka som såg dem och vilka de mötte.

I Sīra saknas däremot en berättelse om flykten som är intressant av flera skäl. Dels känner vi igen den som en vandringslegend, dels har den aktualiserats i vår tids konflikter.

Det gäller just gömstället i grottan. Det är en berättelse som har appellerat starkt, och i nutida muslimska biografier fäster man sig gärna vid den och vid den innebörd man ser i den.[29]

Under den kris som utlöstes av tidningen Jyllands-Postens publicering av de beryktade Muhammedkarikatyrerna 2005 visades i en nyhetssändning i tv en annan teckning. Det var en libanesisk konstnär som med sin bild ville dämpa reaktionerna. Teckningen utgick från ett perspektiv där man betraktar sina händer, där tummarna och pekfingrarna får mötas så att det bildar en öppning, en grottöppning. Över den var det ritat ett spindelnät och vid sidan fanns en buske med en duva eller två sittande. Tecknaren anspelade på den välkända berättelsen som har fogats till traditionen om profetens flykt. Han och Abū Bakr fanns i grottan i Thawr-berget. När förföljarna från stammen Quraysh kom dit såg de att det var spindelväv för grottöppningen och att en duva byggt bo i busken framför. Alltså kunde ingen finnas i grottan. Gud hade skyddat profeten med enkla och naturliga medel – så kommenterar Haykal saken.[30] Det budskap tecknaren ville förmedla var tydligen den att profeten skyddas av Gud. Han behöver och ska inte försvaras med våld. Anspelningen på legenden i den religiösa traditionen fungerar som en kod som människor förstår och som en legitimering för den ståndpunkt man vill främja i en pågående konflikt. Man kan betrakta teckningen som en predikan i bild, en aktuell tilllämpning av en berättelse.

Hijra-motivet spelar en stor roll i de nutida islamistiska rörelsernas språkbruk och föreställningsvärld. Uttrycken ”att emigrera” eller att vara *muhājir*, ”emigrant”, kan där användas metaforiskt. Det uttrycker då protest mot orättfärdiga förhållanden. Emigrationen behöver inte vara bokstavlig, att man lämnar landet, utan det kan alltså vara en inre emigration, ett avståndstagande från den orättfärdiga makten.[31]

Att emigrationen var känslomässigt stark för Muhammed själv kan man ana av texten i sura 9:40:

> Om inte ni hjälper honom [= Muhammed], så har Gud hjälpt honom när de som är otrogna drev ut honom, den andre av två, och när de var i grottan – när han sa till sin följeslagare: Var inte ledsen, Gud är med oss. Och Gud sände ner Sin *sakīna* över honom och styrkte honom med härar som ni inte såg, och gjorde deras ord som inte tror lågt, medan Guds ord är det högsta. Gud är mäktig, vis.

Ordet *sakīna* kan tolkas som ”lugn” om man antar att det är ett ursprungligt arabiskt ord, men det är nog troligare att det handlar om ett låneord. Det ser vi klart i andra koranställen där det används.[32] Det handlar om det hebreiska shekinah (eller det syriska *shekīnthā*), ett ord som betecknar Guds närvaro. Förmodligen förknippas ordet med bådadera i korantexterna, med känslan av lugn som följer av gudsnärvaron. Känslan av att flykten skett under Guds beskydd är säkert helt autentisk.

Så närmade sig de resande Medina. Muhammed var nu 53 år gammal.[33]

1 Sīra I, s. 197 ff. , Guillaume, s. 146 ff.

2 Sīra I, s. 210 f., Guillaume, s. 155 f.

3 Sīra II, s. 219 ff., Guillaume, s. 159 ff.

4 Den återges i sin helhet som ett tillägg hos Guillaume, s. 165 ff., jfr. Haykal, *The Life of Muḥammad*, s. 105 ff., som också återger den, men i sin kommentar menar att den är en skröna.

5 För Rushdies litterära metod i romanen, se Mats Bergenhorns avhandling *Öppna universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna* (Lund Studies in History of Religions 22, 2006), särskilt då kapitel 5.

6 Sīra II, s. 228ra II, s. 228, Guillaume, s. 167.

7 Sīra II, s. 229 ff., Guillaume, s. 167 f.

8 Sīra II, s. 234 ff., Guillaume, s. 172 ff.

9 Sīra II, s. 244 f., Guillaume, s. 179 f.

10 Sīra II, s. 248 ff., Guillaume, s. 181 ff.

11 Sīra II, s. 251, Guillaume, s. 183.

12 Haykal, *The Life of Muhammad*, s. 139 ff.

13 Lings, *Muhammed: hans liv enligt de tidigaste källorna*, s. 119 ff.

14 Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, s. 73.

15 För debatten om detta – nog så spännande – se Geo Widengren, *Kungar, profeter och harlekiner* (Aldus/Bonniers, Stockholm 1961), s. 117–122.

16 En i källmaterial välgrundad men skönlitterär beskrivning av himmelsfärdsmotivet i religionernas mystik finns i Antoon Geels, *Berusad av Gud* (Natur och kultur, Stockholm 2002), s. 137–146.

17 Här vänder predikanten på kronologin i förhållande till Sīra som placerar Ṭā'if-händelserna efter berättelsen om den nattliga färden. Nu är knappast den kronologiska ordningen viktig för sammanställaren av Sīra, och den psykologiserande förklaring som predikanten ger till följd av den ordningsföljd han utgår från är rimlig.

18 Sīra II, 262 ff., Guilaume, s. 191 ff.

19 Sīra II, s. 267 ff, Guillaume, s. 194 ff.

20 Jfr. framställningen av detta i Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, s. 74 f., hos Martin Lings, *Muhammed, hans liv enligt de tidigaste källorna*, s. 123 ff., och i Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, s. 139. Det är intressant att jämföra de tre sätten att framställa skeendet, Lings känslosamma framställning med många romantiska detaljer (av suspekt historicitet), Ramadans sakliga, och Haykals korta och lätt apologetiska redogörelse. För Sīras författare är det här tydligen inget intressant. Saken nämns inte.

21 Sīra II, 272 ff., Guillaume, s. 197 ff.

22 För den här analysen av situationen i Yathrib/Medina, jfr. W. Montgomery Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, s. 84 ff.

23 Sīra II, 277 ff., Guillaume, s.201 ff.

24 Sīra II, 293 f., Guillaume, s. 212 f.

25 Romanen analyseras liksom debatten om den i Oddbjørn Leirviks avhandling *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-ʿāmir; Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (Det teologiske fakultet, University of Oslo,2002), s. 313–341.

26 Redogörelsen följer i Sīra II, s. 295 ff., Guillaume, s. 213 ff.

27 Som exempel kan nämnas Yehuda D. Nevo and Judith Koren, *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab (sic!) Religiojn and the Arab State* (Negev Archaeological Project for Study of Ancient Arab Desert Culture, 2003, distribution: Prometheus Books, New York). En bok som underkänts i sakkunnigas kritik på grund av dess brist på sans och rimlighet.

28 Den skildras utförligt i Sīra II, s. 302 ff., Guillaume, s. 221 ff.

29 Se till exempel Haykal, s. 164 f., Lings, s. 138 f., T. Ramadan, s. 82 f. Också Tor Andræ anför ”den fromma legenden”, *Muhammed, hans liv och hans tro* (1930), s. 168 f., motsvarande i nyupplagan 2008, s. 189.

30 Han gör det genom att med gillande citera Dermenghem, Haykal, *The Life of Muhammad*, s. 165.

31 Jfr. Jan Hjärpe, *Islamismer* (Gleerups, Malmö, 2010), s. 52 f. och s. 180 f.

32 Se Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, s. 174.

33 Sīra II, s. 390, Guillaume, s. 281.

6. Medina. Ändrad roll

Muhammeds nya roll att vara opartisk skiljedomare krävde att han inte lierade sig särskilt med någon av stammarna eller allianserna i Medina. Hans insikt om detta visade sig redan i hans agerande vid ankomsten.[1] Till en början hade han tillfälliga övernattningar hos olika personer. Men när det gällde att välja var han och hans hushåll skulle slå sig ner för gott visade sig hans politiska insikt. Några personer från en viss klan erbjöd honom att bo permanent hos dem, och andra från olika klaner kom med samma erbjudande. Han förklarade då att kamelstoet som han red på skulle få gå fritt, utan tygel och under Guds ledning. Kamelen lade sig ner, ”knäade” på frambenen som kameler brukar, vid en plats och ett förrådshus som ägdes av två föräldralösa barn. Profeten betalade för fastigheten, köpte den alltså. Genom att vägra ta den som gåva förblev han oberoende. Han var ingens gäst, ingens klient, utan stod fri i förhållande till klanerna och stamallianserna i synnerhet som han inte valt platsen själv, utan Gud – genom kamelen. Fastigheten byggdes om och till, där blev moské och en samling hus där han och hans hustrur bosatte sig.

Detta är platsen där den stora moskén i Medina ligger, idag är den ett väldigt komplex och ofta avbildad. Bilder eller modeller av profetens moské i Medina är vanliga i hem och i moskéer, alltid med den gröna kupolen synlig, den som markerar var Muhammeds grav är belägen. Ofta ser man på bilderna att platsen omstrålas av ljus. Medina kallas ju just *al-mad ̄ına al-munawwara*, ”det upplysta Medina”.

En notis i berättelsen har viss betydelse i dagens debatt bland muslimska ungdomar: Vid byggandet av moskén och husen sjöng de arbetande, också Muhammed själv. Sångerna citeras i Sīra. Det blir ett argument mot de puritaner som ser sång och musik som klandervärt eller till och med som förbjudet.

Andra notiser har poängen att visa profetens artighet, försynthet och vänlighet, hans förekommande och fina sätt – den egenskap som kallas *lutf*, och som sammanfattar de här karaktärsdragen. Ett exempel är uppgiften att han undvek att äta lök och vitlök eftersom han brukade samtala med människor nära och i förtroende.[2]

Medinakonstitutionen

En berättelse har visat sig få remarkabel betydelse i nutiden. Det gäller ett skriftligt fördrag mellan de olika grupperna i Medina, inklusive de judiska stammarna, och profeten. I dagens debatt brukar det kallas Medinakonstitutionen.[3] Det anförs i sin helhet i Sīra och i debatten idag utgår man från att texten är äkta. Det är inte orimligt att anta det med tanke på att dess innehåll strider mot de förhållanden och regler som utvecklades senare. Det talar för dess äkthet. Om det hade varit senare tillkommet skulle det ha stämt med vad som då sågs som norm.

I dokumentet betonas att alla grupper som nu fanns i Medina utgjorde en enda *umma*, en ”nation”. Det gällde alltså muslimerna, såväl *al-ans ̄ar* som *al-muh ̄ajir ̄un*, ”hjälparna” och ”emigranterna”, ”polyteisterna”-hedningarna och de judiska stammarna. I kontraktet regleras en rad frågor om mansbot (som är en viktig sak i ett klansamhälle). Det betonas att fred ska råda inbördes mellan dem alla – den som handlar illa ska inte skyddas av de sina, och ingen troende får döda en annan. Ingen ska skydda den som gör det som är ont även om det är en stamfrände. Detta är alltså en regel som direkt bryter den gamla tribala normen. De judiska stammarna ska få samma hjälp, skydd och ställning. Det stipuleras att Muhammed ska vara skiljedomare i tvister som kan uppkomma. Så räknas de judiska

stammarna och klanerna upp och till vilka av de icke-judiska klanallianserna de hör. Ömsesidigt beskydd ska råda, och om orten angrips utifrån ska man göra gemensam sak.

Idag anförs då denna Medinakonstitution i den politiska debatten som ett argument och prejudikat för att den multireligiösa staten är islamiskt legitim, ja, även den sekulära staten med lika rättigheter och skyldigheter för alla, oberoende av religionstillhörighet. Detta kan då riktas mot det traditionella och diskriminerande *dhimmī*-systemet med olika regler och status beroende på religionstillhörighet. Detta är naturligtvis kontroversiellt. Tariq Ramadan betonar dokumentets betydelse, och att dess principer, baserade på gemenskapen mellan *ahl-kitāb*,”bokens folk”, dvs. judar och kristna, gäller trots att förhållandena sedan försämrades – av historiska orsaker.[4]

Traditionellt har detta fördrag annars ansetts överspelat av de senare händelserna under profetens Medina-tid och ersatts av de regler som har att göra med *dhimmī*-systemet med visserligen i princip skyddad men likafullt diskriminerande ställning för icke-muslimer.[5] Men i dagens debatt blir berättelsen om fördraget i Medina ett ganska ofta åberopat prejudikat för allas likställdhet i staten.

Ett system av ”fostbrödralag” etablerades också för att förena emigranter och ”hjälpare”.[6]

”Hycklarna”

De yttre villkoren hade alltså ändrats fullständigt. Här var inte Muhammed längre den förföljde förkunnaren, han var nu domare och laggivare, ledare och (snart nog) militär strateg, till en början omstridd, ibland motarbetad, men så småningom den ovedersägligt ledande, härskare till sist över hela Arabien. De nya förhållandena speglas i uppenbarelserna. Det går att peka ut vilka specifika situationer som olika koranställen från tiden i Medina anspelar på. De blir en sorts kommentarer till de dramatiska dagshändelserna. I Sīra har berättelserna ofta funktionen att vara kommentarer till koranställen. Det sker inte utan en viss källkritik. Sīras författare-redaktör redovisar olika varianter och ibland motsägande uppgifter och resonerar om trovärdigheten hos olika sagesmän och sageskvinnor.

Polemiken blir nu delvis en annan i korantexterna. Med framgången – ”människorna övergår flockvis till Guds religion” heter det i sura 110:2 – kommer problemet med hycklarna, opportunisterna (se t. ex. sura 2:7 ff.). Men allt var inte framgång. Muhammed och hans tidiga anhängare hade nog inte förstått att (de flesta) judarna i Medina inte gärna kunde uppfatta Muhammed som en profet. De påpekade att hans uppenbarelser inte stämde med deras egna skrifter. Polemiken mot judarna och andra som inte erkände hans profetskap och som gjorde narr av hans uppenbarelser är ett ofta återkommande tema från den här tiden (så till exempel i surorna 2:40/38 ff., 62:5 f, 2:87/81 ff., 4: 46/48, 153/152 ff.). Sīra berättar ingående om den här polemiken[7] och ger namnen på motståndarna. Notiserna återspeglar nog snarare den senare utvecklingen i Medina. Det judiska motståndet betonas men också det mer svåråtkomliga med *al-munāfiqūn*, ”hycklarna”, de som av tvång eller för att få förmåner antog islam, opportunisterna som i hemlighet var motståndare till Muhammed och hans ställning. Uppgifterna i Sīra är här en sorts kommentarer till de koranställen som utgör svar på de påpekanden och frågor som motståndarna ställde. Vi får så att säga *svaren* på deras frågor i korantexten och kan då sluta oss till hur polemiken såg ut. De judiska tvivlarna på hans profetskap ”tenterade” Muhammed på hans kunskaper om bibliska och andra berättelser i den judiska traditionen. De första hundra till hundrafemtio verserna av den andra suran i Koranen kan man läsa som svar på sådana polemiska frågor från judar och kristna.[8] Det är en sorts apologetik, ett försvar när judar och kristna pekar på att Muhammeds uppenbarelser inte stämde överens med (de tidigare) skrifterna.

Konflikten måste ha oroat Muhammed också personligen. Han var övertygad om sin sändning, övertygad också om att hans budskap stämde överens med de tidigare profeterna och skrifterna. Varför blev han inte trodd? Varför sa de att det inte stämde med skrifterna?

Svaret måste då bli: Då har ni förfalskat skrifterna – det är påhitt av rabbiner och munkar. Jesus själv får svara på polemiken (sura 19:36/37 och 5:116). Flera verser i sura 3 reflekterar också ordstriden: 10/8, 64/57 ff., 73/66, 183/179 ff. och andra. Men en del blir faktiskt troende och de åberopas som ett argument i vers 113/109 ff. av samma sura. Och Sīra fogar till berättelsen om fiendskapen från judiska lärde ett par notiser om rabbiner som såg Muhammed som den utlovade profeten och blev muslimer.[9] Det följs så av berättelser om hur några bland *al-anṣār*, hjälparna, var ”hycklare” och stod på judarnas sida.[10] Det var nu inte så underligt: det var gamla allianser mellan stammarna och de förutsattes bestå trots den nya ordningen. Av de judiska stammarna var Banū Qaynuqāʻ allierad med stammen Khazraj, och Banū an-Naḍīr och Banū Qurayẓa med stammen Aws, noteras det. Den polemiska situation som återspeglas i de här korantexterna kan jag inte finna på något sätt orimlig. Den förefaller vara ett historiskt faktum.

Sura 63 har fått just namnet ”hycklarna” och när man läser den ser man ganska klart hur tankarna måste ha gått hos de tvehågsna, hur de har upplevt intressekonflikten, och hur de har resonerat om hur man skulle handla. Hur ska man förhålla sig till makten? Ansluta sig eller göra motstånd? Vilken väg är bäst att gå? Sīras berättelser om de här konflikterna har fått färg av de senare våldsamma uppgörelserna. Det gör att vi kan uppfatta notiserna som ett försvar för vad som sedan hände. Fiendskapen gjorde våldet nödvändigt – det blir poängen i skildringarna.

Emancipationen

En följd av insikten om att profetskapet och uppenbarelserna inte accepterades som identiska med eller som en fortsättning av de tidigare uppenbarelserna blev något som vi kan kalla islams emancipering: en medvetenhet om egenart, en religion som inte var samma som de andras. En tydlig symbolisk markering av detta var ändringen av böneriktning, från att ha varit mot Jerusalem (*al-qibla al-ūlā*, ”den första qibla”); i Koranen finns detta i sura 2:144/139 ff. Sīra anger att det skedde artonde månaden efter Muhammeds ankomst till Medina.[11] Intressant är att notera att den ändringen följer efter några verser som handlar om Ibrāhīm/Abraham, där Abraham knyts närmare till Mekka: Kaʻba som ”Abrahams plats”, grundlagd av honom och Ismāʻīl/Ismael (2:125/11 ff.). De troende ska varken vara judar eller kristna utan hanīfer som Abraham (sura 2:135/129. Också annars förbinds Abraham med Kaʻba, som kallas den ”äldsta helgedomen” (sura 3:95/89 ff, jfr. 22:26/27). Också detta är en uppgörelse med ”Bokens folk”. Islam är Abrahams religion. Abraham är ”Guds vän” (sura 4:125/124), *khalīl Allāh*. – Så kallas han ju också som nämnts ovan i den bibliska traditionen (2 Krönikeboken 20:7, Jesaja 41:8 och Jakobs brev 2:23). Muhammed kunde identifiera sig med Abrahamsrollen. Den blir en del av hans självmedvetande. Ibrāhīm/Abraham var ju varken jude eller kristen, eftersom han levde före både Mose och Jesus; han var en Gud undergiven ”monoteist” (*hanīf muslim*).

I Sīra är det till den här tiden som institutionen *adhān*, bönekallelsen placeras.[12] Varken blåsande i *būq*, trumpet, eller horn (judiskt), eller bruk av *nāqūs* (kristet: att slå på en klocka eller ett trästycke med resonans) skulle nu användas för att kalla folk till bönen, utan den mänskliga rösten. Intressant är Sīras notis att båda de här metoderna faktiskt prövades först före bruket av *adhān*. Tidebönerna fixeras, Zakāt (bidragen till fattiga), fastan, straffen, regler för det tillåtna och det förbjudna regleras efterhand. Det var en lång process som vi kan se av koranställena där reglerna successivt preciseras under de 10–11 år som återstod av Muhammeds liv. De mer detaljerade reglerna formuleras i realiteten först senare, efter hans död. Men det är en annan historia.[13]

Uppgörelsen med judendom och kristendom kulminerar i sura 5 som tydligen utgörs av uppenbarelser från den sista tiden av Muhammeds liv. Den suran innehåller också detaljbestämmelser för islams egen religiösa praxis, de bestämmelser som sätter sin prägel på den för all framtid. Den suran kan vi se som ”emancipationens” fullbordan.

Med den nya situationen, och som visserligen omstridd ledare och skiljedomare i Medina, följde också en annan ställning för Muhammed själv, en ökad vikt läggs vid profetens person. Den tidigare vanliga formeln i korantexterna ”Tro på Gud och på Domen” träder tillbaka för det nu ofta upprepade ”Tro på Gud och på sändebudet”. Vi kan till och med se av några koranställen att Muhammed omgavs med ett visst ceremoniel. Se då särskilt sura 33:53 där det föreskrivs regler för hur man ska bete sig i profetens hus. Versen utmynnar i att ingen någonsin får gifta sig med någon av profetens hustrur (dvs. om han skiljer sig eller efter hans död). Hans särställning markeras. Han ska hälsas med orden ”Frid vare med dig” och inte förorättas (sura 33:56 f), och det är bäst att tala dämpat i hans närvaro (sura 49:3). En vers (sura 58:12/13) påbjuder en avgift att betala för att få samtala med profeten – men den regeln upphävs redan i den följande versen. Det fungerade uppenbarligen inte för hans ivriga och tydligen ibland påträngande anhängare. Muhammeds ledarställning projiceras på Ibrāhīm/Abraham:

> Och när hans Herre prövade Ibrāhīm med ord, och han uppfyllde dem, sade Han (= Gud): Se Jag ska göra dig till en ledare (*imām*) för människorna. (Sura 2:124/118).

Min lärare Geo Widengren såg i dessa berättelser om Muhammed drag framträda av ett mönster som vi känner igen från Främre Orientens religionshistoria: det sakrala kungadömets ideologiska föreställningar och dess rituella uttryck.[14] Det gäller sambandet mellan religion och makt som det kommer till synes i uttrycken för den religiösa legitimeringen av den politiska makten, sammansmältningen av politiskt och religiöst sakralt ledarskap.[15] Detta ”mönster” har varit föremål för ganska intensiv debatt religionshistoriker emellan. Men vissa drag i det som berättas om Muhammed stämmer onekligen med det, vilket kan bero på att det i den tiden och miljön var naturligt att se en sådan samhörighet makt-religion och att den återspeglas i institutioner och ritualer. Det mönstret har då även påverkat hur historien beskrivs i källorna, hur den struktureras och vilka motiv som tas fram.

Äktenskapsfrågan igen

I Koranen finns ”den sakrale kungen” förvisso med, i Sulaymān/Salomos gestalt. Vi ser det särskilt i sura 27:15–44/45 med dess berättelse om Salomo och drottningen av Saba (jämför 1 Kungaboken 10 i Bibeln). Till kungens hov hörde också hans *ḥarīm*, hans harem. I Bibeln sägs att Salomo hade ”sjuhundra hustrur med furstlig rang och trehundra bihustrur”, 1 Kungaboken 11:3, vilket den skriftens författare är ganska kritisk till. I jämförelse med Salomos harem var ändå Muhammeds av betydligt blygsammare format. Men det är helt tydligt att det inte sågs som något egendomligt eller anstötligt att han hade tre gånger så många hustrur som de fyra som var tillåtet för vanliga män (sura 4:3). Man kan för övrigt notera att Muhammeds äktenskap nog snarast hade politiska skäl – att till sin person knyta olika viktiga klaner och grupperingar.[16] Det var naturligt att den religiöst-politiske ledaren hade ett *harīm*. Hustrurna var ”de troendes mödrar”. De hade också en särställning.

Tolkningen av Muhammeds äktenskap har varit varierande bland västerländska forskare. Ett belysande exempel är bedömningen av historien om Muhammed och adoptivsonen Zayd ibn Hārithas hustru Zaynab. Profeten, som hade arrangerat det äktenskapet, får en gång se den sköna Zaynab i något lättare klädsel och grips av begär efter henne, berättas det. Zayd erbjuder sig att skiljas från henne, och han gör så fastän profeten avråder. Ett äktenskap mellan Zaynab och Muhammed skulle räknas som ett giftermål i förbjudet led, eftersom Zayd var profetens adoptivson. När det ändå kommer till stånd väcker det indignation. Till Muhammed kommer då en uppenbarelse som rättfärdigar äktenskapet, sura 33:37, en koranvers som kortfattat återger hela händelseförloppet. Poängen är att en adoptivson inte kan räknas som likställd med en köttslig son. Muhammed har alltså inte gift sig med sin (före detta) svärdotter.

Historien brukar tolkas som ett tecken på Muhammeds kärlek till kvinnor och sexuella lust och ofta nog i de västerländska biografierna (och i polemiken) som något ganska betänkligt från moralisk synpunkt. Så ser Buhl saken[17], och naturligtvis Ahrens (”ein besonders schlimmer Fall”).[18] – Vi kan nog ha lite roligt åt dessa uttryck för det tidiga 1900-talets moralinställning. – Blachère tar naturligtvis händelsen som ett ytterligare indicium på sin ”freudianska” tolkning av profetens inspiration. Andræ ser också fallet som att Muhammed blivit slagen av Zaynabs skönhet, men utan att hemfalla åt Ahrens moraliska indignation.[19] Snarare visar det hans trosvisshet: Muhammad är övertygad om att Gud givit tillståndet och han bortser därför från omgivningens undran och kritik. W. Montgomery Watt ger en helt annan tolkning.[20] För det första, menar han, ville profeten bryta den felaktiga principen att anse adoptivsöner som likställda med köttsliga söner. Det är bara fysiskt släktskap som ska räknas. Detta är en del i hans reform av den sociala strukturen, menar Watt. För det andra antyder Watt att äktenskapet (liksom övriga av profetens äktenskap) hade politiska motiv: Zaynabs familj var lierad med Abū Sufyāns familj. Och denne var den ledande personen i Mekka. Traditionens uppgift om orsaken, att det var Zaynabs skönhet som väckte Muhammeds intresse, avvisar Watt. Zaynab var vid den här tiden en mogen kvinna på 35–38 år och tidigare (före äktenskapet med Zayd) änka. Vi ser här hur han tillämpar principen att skilja mellan källans uppgifter om det yttre skeendet och dess tolkning av motiven till handlandet.

De gamla berättelserna om Mūsā/Mose och israeliternas exodus från Egypten tycks ha aktualiserats särskilt i samband med hijra och den nya rollen i Medina. Vi ser hur framgången i slaget vid Badr tolkas i sura 8 och i sura 3. Motståndarnas nederlag får tankarna att gå till Faraos och hans härs undergång i Sävhavet (sura 8:52/54 ff, sura 3:11/9, 13/11, 123/119). Vi återkommer strax till berättelsen om slaget.

En annan biblisk tradition aktualiseras under den tidiga tiden i Medina, då profeten står som ledare, strateg och inspiratör för razziorna mot Qurayshs och mekkanarnas handelskaravaner som då ska börja. Då går associationerna till berättelserna om Israels folks begäran om att få en kung och ledare inför striderna (jfr. 1. Samuelsboken 8 och följande). Traditionerna om (profeten) Samuel och (kungen) Saul, kungavalet, striderna, Da’ūd/Davids kamp mot Jālūt/Goliat, allt detta kommer i detalj i sura 2:246/247 och följande sex långa versar. En formulering i vers 146/247 är påfallande: Israels barn säger: ”Varför skulle vi inte strida för Guds sak, då vi har fördrivits från våra hem och våra barn?” Detta är den situation som ”emigranterna”, *al-muhājirūn*, de nykomna till Medina nu befinner sig i.

al-mubāhala

En berättelse i Sīra har fått en lite speciell betydelse.[21] Den handlar om en delegation (*wafd*) av kristna (*naṣārā*) från regionen Najrān som kom till Muhammed. I delegationen ingick deras ledare och även deras biskop. I Sīras version anges att biskopen i hemlighet trodde på Muhammeds profetskap och att han nämnt detta för sin bror. Brodern konverterade senare till islam och det är han som ska ha berättat om saken, alltså långt senare. Så uppgiftens historiska trovärdighet får nog betraktas som minst sagt suspekt.

Berättelsen innehåller något som vi kan kalla en teologisk diskussion, vars teman uppenbarligen återspeglar en senare tids religionspolemik. Det gäller här treenighetsläran och inkarnationsläran – Jesus som Guds son. Debattens repliker är i detalj återgivna. Replikväxlingen kan ses som förklaringar till passager i sura 3 och sura 19, och sura 5. Samtalet är naturligtvis så som det återges i Sīra en litterär fiktion, men en som återspeglar den polemik mellan religionsföreträdarna som följer under de kommande seklen. Samma teman återkommer i den bysantinska polemiken mot islam, med framträdande företrädare som kyrkofadern Johannes av Damaskus, och temana kommer sedan igen, århundrade efter århundrade intill nu i muslimsk polemik mot kristna dogmer.

Berättelsen mynnar ut i en intressant notis som rimligtvis är historisk. Den utgör själva kärnan i berättelsen. Muhammed föreslår en *mubāhala*, en ”ömsesidig självförbannelse”.

Innebörden är att vardera parten ska be om Guds förbannelse över sig själv – med de olyckor som obevekligen följer av det – om man har fel. Det är ett trosprov. Är man helt säker på att man har rätt, vilket Muhammed själv uppenbarligen var eftersom han föreslår det här provet, så vågar man göra det. Man prövar alltså vems tro som är starkast, vem som är helt övertygad. Så blir det Gud som avgör vem som har rätt, och den förlorande parten ska då övergå till den andres religion. Delegationen från Najrān beslutar sig för att avböja provet. Vardera parten blir kvar i sin religion, och de kristna åtar sig att betala viss tribut. Vi kan se att den berättelsen också återspeglar ”islams emancipation”, en religion skild – trots likhet och samhörighet – från judendom och kristendom. Samtidigt handlar det om en gemenskap som kan bygga överenskommelser och fördrag med andra, under erkännande av olikheterna. Berättelsen legitimerar på så sätt senare politisk praxis. Sura 3:61/54 anses syfta på det här tillfället.

Men berättelsen har också fått en viss betydelse i teologisk reflektion inom kristendomen under 1900-talet, genom att den inflytelserike islamologen och katolske tänkaren Louis Massignon (1883–1962) fascinerats av dess problematik. Massignon är känd som en framstående arabist och islamforskare, men också som en mycket originell religiös tänkare.[22] Hans studier av islamisk mystik är speciellt kända. De har, liksom hans egen egenartade historiefilosofi, påverkat generationer av åhörare och lärjungar. Andra Vatikankonciliets dokument *Nostra aetate* och *Lumen gentium* med deras nya syn på relationerna mellan kristendom och islam har inspirerats av det som han delgav sina katolska och muslimska studenter. Texterna skrevs till stor del av personer som varit hans lärjungar.

Massignon såg denna *mubāhala* som ett avgörande tillfälle.[23] (Hade de kristna från Najrān gått med på detta trosprov skulle ju Muhammed ha blivit kristen och islam varit en del av kristenheten.) Franciscus försökte sig faktiskt på en sådan *mubāhala* senare – vilket Massignon tar fram. Hans stora problematik var hur islam skulle integreras i en kristen teologi – i det tänkande som var hans. Det var en problematik som han brottades med på olika sätt. Hans tänkande var nog alltför originellt och det har aldrig fått kyrklig sanktion av Rom.

När Tariq Ramadan återberättar historien om den här delegationen[24] blir den poäng *han* tar fram just toleransen, möjligheten till fredlig samlevnad, och han uppehåller sig särskilt vid en detalj i den: att de kristna fick utföra sin bön (i riktning mot öster, den kristna *qibla*) i själva profetens moské i Medina.

En anmärkning: I Sīra placeras den här berättelsen tidigt, alltså i början av Medinatiden, medan andra källor (och den senare traditionen) förlägger den till den allra sista perioden av Muhammeds liv. Jag tycker nog att det är rimligare att acceptera Sīras datering snarare än den andra som kan betraktas som tendentiös. Genom den sena dateringen blir det möjligt att framhålla den roll som ”mantelns folk”, alltså ʿAlī, Fāṭima och deras söner Hasan och Husayn, har fått i den religiösa föreställningen. Det reflekteras i att de ska ha varit närvarande som gisslan under förhandlingarna. Då måste den alltså placeras vid ett senare tillfälle – med tanke på sönernas ålder.

Razzior. Slaget vid Badr (år 624)

Det fanns ett uppenbart problem av ekonomisk natur. ”Emigranterna” var beroende av ”hjälparna”, *al-anṣār*, de ursprungliga invånarna i Medina. De måste få egna inkomster. Lösningen blir ett näringsfång som har gammal tradition i miljön, razziorna. (Vi har lånat in ordet i svenskan, det arabiska *ghazwa*.) Det är alltså fråga om snabba aktioner för att ta byte. Till en början var det små grupper som sändes ut för att anfalla Qurayshs handelskaravaner och på så sätt samtidigt störa den ekonomiska basen för handelsstaden Mekka. Razziorna fick då en legitimitet genom att stammen Quraysh och mekkanarna utgjorde fiender till profeten och muslimerna. Sīra har en lång rad berättelser om de olika aktionerna.[25] Redovisningarna av alla razzior, stora som små, fortsätter till bokens slut.

En av razziorna föranledde Quraysh att förbereda ett direkt krig. Det rör sig om ”Nakhla-affären”.[26] Under ledning av ʻAbdullāh ibn Jahsh begav sig en trupp på Muhammeds order ut efter en av Qurayshs karavaner och följde efter den. Det var i slutet av en månad då det rådde fredsplikt – sedan gammalt sågs rövartåg som förbjudna under vissa månader av året. Karavanen närmade sig Mekkas *ḥaram*, dess helgade område i dess egenskap av att vara vallfärdsort. Där rådde likaså fredsplikt. Inget anfall skulle få utföras där. Karavanen skulle hinna in dit före månadsskiftet och alltså slinka ur fällan. Abdullāh bestämde sig då att anfalla trots att månaden rajab inte gått ut. Saken väckte betydande uppseende och kritik, också bland anhängarna i Medina. Muhammed förklarade då att han inte hade givit order om anfall under fredsmånaden. Och så kom följande uppenbarelse:

> De (= folket i Medina) frågar dig (= Muhammed) om den heliga månaden och om dödande/strid i den. Säg: Att strida i den är en svår [synd], men att utestänga [människor] från Guds väg och förneka Honom – och den helgade moskén och att driva bort Hans folk från den – är värre inför Gud. Ty uppror är värre än dödande/strid. Och de kommer inte att upphöra att bekämpa er tills de fått er att avfalla från er religion – om de kan …
>
> (Sura 2:217/214)

Uppenbarelsen ger alltså kritikerna rätt, men anger ”förmildrande omständigheter”. Bytet kunde likafullt fördelas, med en femtedel ”till Gud och Hans sändebud”.

Så kom det viktiga slaget vid Badr. En karavan under ledning av Abū Sufyān, den ledande i Mekka, var på väg från Syrien. Här fanns möjlighet till rikt byte. Muhammed, föregången av två svarta fanor, och med en trupp anhängare drog ut mot den. ʻAlī är en av hans fanbärare. 70 kameler utgör transportmedlet. Många hade tydligen minnen från det här tillfället och detaljerna i berättelsen är talrika, vägval, samtal, enskildheter överflödar i berättelsen. Det är en livfull skildring som ges. Abū Sufyān fick reda på faran och sände efter hjälp från Mekka. Storleken av Qurayshs trupp anges till 900–1 000 man. Muhammed och hans kår nådde först till källorna i Badr och kunde så hindra Qurayshs trupp att få vatten. Muslimernas antal anges till omkring 300. Det blir alltså ett regelrätt slag. ʻAlī och profetens farbror Hamza utmärker sig särskilt. (Det är inte utan att skildringen i Sīra ger associationer till Snorre Sturlasons skildringar av envigen och slag i det gamla Norden! Varje rörelse, varje sår, varje manöver återges.) En intressant detalj i berättelsen är att Muhammed tog en handfull småsten och kastade i riktning mot fienderna. En symbolisk eller en magisk handling? En rad sagesmän uppger att de såg hur änglar hjälpte muslimerna i striden. Segern blev ett faktum. Fienden Abū Jahls huvud slängs för Muhammeds fötter.

Släktingar hade dödat släktingar i slaget. Sorgen blandades med just detta: den nya *umma*, nationen, är i krig med den gamla och dess lojaliteter. Man återvände till Medina med ansenligt krigsbyte och fångar (som också gav inkomst: familjerna betalade lösen för dem). Det blev oenighet om bytets fördelning, och för den skull kom anvisningarna i suran *al-anfāl*, ”bytena”, sura 8, där en rad anspelningar på slaget och dess förlopp finns. Man kan se hela den texten som en tolkning och kommentar till det som hade hänt.[27]

Många detaljer ges också om slagets efterskörd: konversioner till islam. Bland dem som nu anslöt sig var Muhammeds svärson Abū al-ʻĀṣ ibn ar-Rabīʻ, som var gift med hans dotter Zaynab. Hon hade lämnat sin make eftersom han inte antagit islam; men nu löste sig alltså den saken.[28]

Fler räder följde. Men också ett skeende som är känsligt och har blivit en del av det som åberopas i dagens konflikter. Vi kan kalla detta historieskrivningens mytiska funktion. Den fungerar som tolkningsmönster för hur dagens händelser uppfattas. Berättelserna är i den meningen ”levande historia”. De åberopas av olika grupper och intressen som prejudikat eller varningar, och de har därför relevans också för den aktuella bilden av Muhammed. Det gäller uppgörelserna med de judiska stammarna i Medina. Den första uppgörelsen gällde stammen Banū Qaynuqāʻ.[29]

I Sīras skildring följer skeendet på slaget vid Badr. Muhammed samlade Banū Qaynuqā‘ och uppmanade dem att konvertera, vilket de förstås inte gjorde. Sīra gör så gällande att de hade brutit ”Medinakonstitutionen”, det vill säga den överenskommelse som man ingått med Muhammed. De hade konspirerat med ”hycklarna”. Det fanns också andra konfliktpunkter, bland annat smädedikterna av Ka‘b ibn al-Ashraf. En förolämpning mot en muslimsk kvinna hade lett till bråk som slutat i två döda. Nu skyddades ändå den judiska stammen av sina allierade i stammen Khazraj. Det är möjligt att ett koranställe, sura 5:51/56 ff. har med den saken att göra; den varnar för den typen av allianser. Deras boplatser belägrades, några blev dödade, däribland Ka‘b, egendomarna konfiskerades, stammen i övrigt skonades av profeten men tvingades lämna staden. Den uppgörelsen kan ses som en kompromiss mellan olika intressen bland medinensarna. Ännu kunde man inte bortse från de gamla lojaliteter som fanns.

Tariq Ramadan tar fasta på just detta att stammen – väsentligen – skonades och att detta stred mot vad som var allmänt bruk vid den här tiden…[30]

Slaget vid Uhud (år 625)

Nästa stora krigiska händelse var Uḥud-slaget.[31] Quraysh i Mekka förberedde hämnd för förlusterna vid Badr. Krigarna stod under ledning av Abū Sufyān och de hade allierade från annat håll med sig. Bakom truppen stod kvinnorna för att hindra männen att fly i slaget. Kvinnorna var byte vid en seger, och det visste de som drog ut. Det gällde att se till att de inte föll i fiendens hand. Kvinnornas placering var alltså ett sätt att stärka stridsmoralen.

Sīra har en förklaring till att muslimerna led nederlag vid Uḥud: de ville inte följa Muhammeds taktiska plan att ta slaget i själva Medina, utan ville dra ut mot fienden. Profeten gav med sig och tog på sig rustningen och drog ut ”med tusen följe slagare”. Men truppen var oenig, och en tredjedel vände tillbaka. Quraysh, heter det, hade 3 000 man, muslimerna 700. Qurayshs kavalleri leddes av Khālid ibn al-Walīd – som sedermera, som muslim, blev den store generalen i erövringskrigen efter Muhammeds död.

Slaget skildras i detalj. Särskilt berättas om hur profetens farbror Ḥamza dödades av en abessinsk slav, Waḥshī, som fått sin herres löfte om att friges om han lyckades med det. Han var en skicklig spjutkastare. Senare kom han till Muhammed och uttalade *shahāda*, trosbekännelsen, och gick därmed fri från hämnd och straff. Men samtidigt förklarade profeten att han inte stod ut med att se honom och bad honom hålla sig undan så länge profeten var i livet. Han levde alltså vidare och kunde berätta om hur han dödat profetens farbror. Han kunde också längre fram delta i kriget mot ”den falske profeten” Musaylima i Yamāma och träffa honom med sitt spjut. Så han kunde säga att han dödat såväl den bäste som den sämste … Men poängen i notisen är att religionsbytet medförde straffrihet. Som muslim gick han fri från sin gärning som han utfört som ”hedning” fastän han till och med dödat profetens älskade farbror.

En rad detaljer om slaget följer i skildringen, på prosa och på vers. En gäller Ḥamzala ibn Abī ‘Āmir som gick ut i slaget rituellt oren och stupade, men Muhammed förklarade att änglar hade utfört den rituella tvagningen av honom. En intressant notis: deltagandet i slaget förutsatte att det föregåtts av rituell tvagning. Det sågs alltså som en religiös akt.

Nederlaget tillskrivs även bågskyttarnas olydnad. I stället för att stanna på sin plats rusade de till när mekkanarnas läger stod oskyddat för att ta byte. Då anfölls muslimerna bakifrån av ryttare. Muhammed själv blev sårad.

En händelse har tilldragit sig särskilt intresse: De kvinnliga deltagarna i slaget på mekkanarnas sida, med Hind bint ‘Utba som ledare. Kvinnorna – berättas det – stympade liken av Muhammeds följeslagare, skar av dem öron och näsor. Hind gjorde halsband och armband av dem och behängde Waḥshī. Hind skar också ut Ḥamzas lever och tuggade på den.[32] Uppgiften är trovärdig. Den sortens magi känner vi igen från förr, men den dikt som hon ska ha extemporerat och ropat ut därefter lär nog vara ett senare tillägg. Men den ger

förklaring till hennes agerande: Hämnd för förlusten av far, son och bror vid Badr. Dikten formar sig till ett tack till Waḥshī.

Mekkanarna under Abū Sufyan återvände till Mekka. Muslimernas nederlag var alltså inte fullständigt. De överlevande kunde tydligen stanna på platsen och sedan retirera till Medina utan att bli förföljda. Mekkanarna såg sig tydligen inte i stånd att besegra dem helt. Muhammed gjorde efter slaget en skenmanöver: låtsades förfölja fienden för att ge intrycket att styrkan fanns kvar. Knepet lär ha lyckats, Abū Sufyan och mekkanarna avstod från att försöka göra en ny framstöt.[33]

Sīra sammanfattar: Uḥud var en prövning (*balā'*) för de troende och för hycklarna.[34] Och så anges därefter vilka koranställen som anses syfta på slaget. Det är framför allt sura 3:121/117 och följande som sätts samman med skeendet då.

Man kan notera att sura 4:3 som talar om de fyra tillåtna hustrurna har daterats till just efter slaget vid Uḥud: polygamin var ett sätt att ta hand om de då talrika änkorna.

Stupade räknas upp, poesi om slaget citeras, och så kommer notiser om ytterligare räder, överenskommelser och allianser – denna blandning av ekonomi, skärmytslingar, politiskt agerande och fortsatt predikan för att vinna själarna.

Banū an-Naḍīr tvingas bort[35]

Sīra anger som orsak till det som därefter skedde en konspiration från den judiska stammens sida att döda Muhammed. Guillaume ser detta som ett senare tillägg av Ibn Hishām till Ibn Isḥāqs ursprungliga text, bland annat för att ordvalet inte stämmer med hur Ibn Isḥāq brukar uttrycka sig[36]. Det är väl troligt att det förhåller sig så, händelsen började uppfattas som anstötlig och måste få en legitimering. Berättelsen om konspirationen är då ett sätt att försvara den.

Den judiska stammens befästa hus belägrades. Muhammed tillgrep en psykologisk-ekonomisk krigföring: Han lät hugga ner stammens dadelpalmer och bränna dem. Stammens allierade hos Banū Aws och Banū Khazraj begärde av Muhammed att han skulle låta dess judiska bundsförvanter avtåga och ta med sig sin lösa egendom, utom vapnen. Detta gick han med på. En del av dessa exilerade färdades till Syrien, andra till oasen Khaybar. De drog ut från Medina, sägs det, under musik och sång. Den kvarvarande fasta egendomen fördelade Muhammed bland muhājirerna enbart, inte till al-anṣār. På så sätt utjämnades de ekonomiska villkoren mellan dem som emigrerat från Mekka och de ursprungliga Medinaborna. Moraliskt suspekt agerande kanske, men politiskt klokt. Det var angeläget att profetens äldsta och trognaste lärjungar inte förblev i ekonomiskt beroende till de gamla medinensarna. Undantaget var att två fattiga av al-anṣār också fick del av det här bytet, vilket bekräftar att syftet var en ekonomisk-social utjämning muslimerna emellan. Plundringen av Banū an-Naḍīr fasta egendom accepterades tydligen av dess allierade bland al-anṣār när de skonades till livet och inte plundrades helt. Bytet blev ju också för emigranterna en kompensation för nederlaget vid Uhud. Så ett politiskt skickligt drag var det.

Sīra ser sura 59 i Koranen som relaterad till fördrivningen av den judiska stammen och berättelsen ger onekligen förklaring till vad utsagorna där kan syfta på.

Så följer fler räder.[37] En notis är lite intressant eftersom den förklarar sura 4:101/102 f. Den talar om hur bönen ska utföras när man står inför en fiende: med vapen i hand och fördelade på två avdelningar som ber, den ena först den andra därefter.[38]

Flera av anekdoterna handlar om profetens vänlighet och omtanke om sina anhängare och följeslagare, med poängen att det är så man bör förhålla sig till sina medmänniskor.

Slaget vid ”diket” (al-khandaq) (år 627)

Berättelsen om slaget vid ”diket”[39] inleds återigen med en tradition om några av judarna i Medina som konspirerade mot Muhammed och muslimerna. De hade sökt kontakt med

stammen Quraysh i Mekka för att få till stånd ett anfall. Sura 4:51/54 anses syfta på detta, men det kan nog vara en inläsning i den ganska dunkla utsaga som finns där. Också här fungerar berättelsen som en legitimering av det som skedde efteråt.

Med eller utan en sådan konspiration förberedde Quraysh ett stort krigståg för att slutgiltigt få bort Muhammed och hans anhängare som det störande element som de utgjorde för handeln och därmed för Mekkas ekonomiska bas. Quraysh fick med sig allierade, andra stammar och grupperingar som anslöt sig till företaget. Åter var Abū Sufyān ledare.

Muhammad lät befästa Medina på så sätt att ett ”dike” (*khandaq*) grävdes utanför staden där anfallet väntades, alltså en sorts vallgrav (fast utan vatten) så bred att en attack till häst inte kunde göras. En skäligen enkel anordning alltså, men ett effektivt hinder för den traditionella razzians taktik. Profeten själv deltog i grävarbetet – och en tradition nämner att han sjöng under arbetet och att det var han som stod för rimmen i visorna som extemporerades. (Åter ett argument för att sång och musik är tillåtet!). Det gällde särskilt den visa som skämtade om en av deltagarna. Stämningen under arbetet var tydligen munter. Det finns också med en rad notiser som berättar om underverk under arbetets gång, inklusive ett par bespisningsunder: en handfull dadlar som förmerades så att det räckte till alla de arbetande och blev över, och samma med en måltid på fårkött och bröd. Detta är ännu ett exempel på vandringslegender. Det är alltså samma typ av underverk som vi finner i den bibliska traditionen, om Elia (1 Kungaboken 17:9 ff) och om Jesus (bland annat i Markusev. 6:30 ff., och på fem ställen till i evangelierna).

Quraysh och de allierade slog läger. Deras antal uppges till 10 000 man, medan siffran för muslimerna är 3 000. De två lägren fanns på vardera sidan om ”diket”. Här är det alltså fråga om en belägring, ingen öppen strid mellan två härar. En del pilar sköts, enstaka incidenter ägde rum. En av dem gällde hur ʿAlī i envig besegrar en känd kämpe.

Muhammed hade också sina agenter ute bland de fientliga allierade – spridande falska uppgifter, och med försök att splittra alliansen. Muhammed förklarade: ”Krig är att luras”.

Också här framhålls det att den judiska stammen Banū Qurayẓa var i maskopi med fienderna. Det kan mycket väl ha varit så, med tanke på det spända läge som rådde och den osäkerhet man i den stammen måste ha känt efter vad som hänt de övriga två judiska stammarna. Muhammeds utsända och deras listiga ord och falska uppgifter sådde split mellan konspiratörerna. Var verkligen den egna stammen bäst betjänt av att stödja Quraysh eller vore det kanske bättre att satsa på Muhammed?

Hårt väder gjorde att Abū Sufyan efter nära en månads tid beslöt att bryta lägret och dra sig tillbaka, och då gjorde naturligtvis den viktigaste av de allierade, stammen Ghaṭafan, detsamma. Det blev alltså inget slag. Muhammed och muslimerna kunde lämna ”diket” och återvända till Medina som segrare. List, politisk skicklighet och en ny taktik hade lett till seger.

En parentes: Jag har spekulerat över om Saddam Husayns strategi under Kuwait-krisen och -kriget 1990–91 medvetet eller omedvetet kan ha inspirerats av berättelserna om *al-khandaq*. En stor allians med överlägsna trupper så att säga belägrade Iraq under lång tid med Saudiarabien som bas. Den irakiska propagandan försökte på olika sätt så split mellan de allierade, särskilt de med USA allierade muslimska staterna, och belägringen blev långvarig – skulle också vädret, i det fallet sommarhettan, göra anfall omöjligt? Men denna gång lyckades strategin inte.

Uppgörelsen med Banū Qurayẓa

Segern gav möjlighet att göra upp med Banū Qurayẓa.[40] Deras huskomplex belägrades ”i 25 nätter”. De kapitulerade och väntade på den dom de skulle få. Den judiska stammen var sedan länge allierad med stammen Aws som alltså hade en skyldighet genom förbundet att hjälpa dem. Här var alltså ett problem för Muhammed som han löste så: Han avstod från att fungera som domare och föreslog att just en medlem av stammen Aws skulle vara domare i

det här fallet. Det gick man med på. Muhammed valde då Sa‘d ibn Mu‘ādh, som hade sårats av ett pilskott under belägringen. Aws och de övriga, inklusive Muhammed, accepterade i förväg hans domslut. Sa‘d dömde då att männen i Banū Qurayẓa skulle avrättas och dess kvinnor och barn bli fångar (dvs. slavar). Sa‘d dog av sitt sår snart därefter. Avrättningen genomfördes. På det här sättet undgick alltså Muhammed att bli direkt ansvarig för dödsdomarna, och han överlistade Banū Aws så att de inte kunde hindra dödsdomen och avrättningen av sina bundsförvanter. Det visar på en remarkabel politisk smidighet hos Muhammed. Avrättning av fienderna efter ett slag var en vanlig företeelse såväl tidigare som under den epok som det här handlar om. Saken väckte alltså inte *då* så stor uppmärksamhet. I dagens debatt spelar den däremot en avsevärd roll och berättelsen har blivit en del av kritiken mot Muhammed i religionspolemiken. Det är lite egendomligt med tanke på motsvarande företeelser i den bibliska traditionen. ”Tillspillogivning”, *khaẓräm*, innebar ju just avrättning av samtliga besegrade fiender (5 Mosebok 20:10–18, jfr. Josua 7.).

Utplånande av fienderna, också civilbefolkningen, hör dessvärre till våra dagars krig också, men med andra metoder och med andra sätt att legitimera massakrerna (”collateral casualities”).

Hur många dödades? Sīra uppger siffrorna 600–900. Alla traditionens sifferuppgifter är naturligtvis opålitliga men en massaker var det otvivelaktigt.

Kvinnor, barn och egendom fördelades som byte. De tagna såldes som slavar. En kvinna, Rayḥāna, behöll Muhammed för sig själv. Hon antog så småningom islam, ”vilket gladde honom”.

Sura 33 antas syfta på slaget vid ”diket” och uppgörelsen med Banū Qurayẓa. Sīra återger här som alltid en lång rad poem om händelserna. Efter detta gjorde Quraysh inte något nytt försök att anfalla muslimerna och Medina. Muhammed var nu en politiker att räkna med på arabiska halvön. Detta började märkas för omgivningen. Åtskilliga uppfattade att det var bättre att satsa på allians med honom. Det gällde både stammar och enskilda. Tidigare fiender bytte sida. Två från Quraysh kom att få stor betydelse vid islams senare expansion under det tidiga kalifatet efter Muhammeds död, ‘Amrū ibn al-‘Ās, senare guvernör över Egypten, och Khālid ibn al-Walīd, han som senare fick tillnamnet ”islams svärd” (*sayf al-islām*). De togs emot väl av Muhammed – deras konversion utplånade allt det de tidigare hade gjort.[41]

Som sagts ovan hade Muhammeds många äktenskap en ganska tydlig bäring på det politiska spelet. Tidigare fientliga stammar eller släkter får relationer till honom genom att han så att säga gifter in sig. Ett exempel är hur Banū al-Muṣṭaliq som varit i strid med muslimerna blir allierade när Muhammed efter segern över dem gifter sig med en av de tillfångatagna, Juwayriya.[42]

Ryktesspridningen

En berättelse[43] som kopplas till räden mot Banū al-Muṣṭaliq är betydelsefull, eftersom den kan kopplas till spänningen mellan ‘Alī ibn Abī Ṭālib, profetens kusin och svärson, och Muhammeds hustru ‘Ā’isha och i förlängningen hennes far Abū Bakr, den sedermera förste kalifen. Därmed har den också en viss roll för spänningen mellan sunniter, som ser Abū Bakr och ‘Ā’isha som föredömen, och shiiter som ser ‘Alī som den legitime ledare vars ställning Abū Bakr orättmätigt usurperade. Berättelsen relateras också till en mycket känd regel i islamisk rättstradition.

Sīras författare är här noga med att redovisa sina olika sagesmän och deras olika berättelser och sin syn på deras respektive trovärdighet. Kontentan blir i alla fall följande:

Muhammed brukade inför varje räd med lottens hjälp välja en av hustrurna att följa med honom (ibland två). Vid den här räden föll lotten på ‘Ā’isha. Hon färdades då i en kamelsadel med en sorts baldakin eller tält på, så att den förnäma damen inte syntes. Vid återfärden rastade gruppen på ett ställe, baldakinsadeln lyftes ned, och när ingen var där lämnade ‘Ā

’isha den och gick bort i ”ett enskilt ärende”. Hon tappade då sitt halsband. Medan hon letade efter det lyfte männen upp baldakinsadeln på kamelen utan att märka att den var tom. ‘Ā’isha var ensam kvar i ödemarken. Då kom en eftersläntrare den vägen, upptäckte hennes belägenhet, bad henne rida på hans kamel medan han själv följde efter på behörigt avstånd. De nådde så fram till de övriga. Och därefter började tungorna gå: Profetens hustru hade färdats ensam med en främmande man. Ryktet spreds (och förvärrades) och nådde Muhammed och även Abū Bakr och hans hustru, dvs. ‘Ā’ishas föräldrar. Profeten visade henne inte sin vanliga vänlighet. ‘Ā’isha fick efter ett tag reda på vad som sades om henne.

Sīra räknar upp namnen på ryktesspridarna. Till skillnad från andra närstående ställde ‘Al ī inte upp till hennes försvar, och han mer än antydde att profeten lätt kunde byta ut en hustru mot en annan. Underförstått: han borde skilja sig från henne. Sīra uttrycker det här mycket försiktigt, men det är tydligt att det var detta saken gällde: Själva ryktet var till men för profetens auktoritet och det måste motverkas.

Nu kom i stället uppenbarelsen till honom – och som vanligt, berättar ‘Ā’isha själv, när den kom ”virade de in honom i hans klädnad och lade en läderkudde under hans huvud”. När han kom till sig igen satte han sig upp, torkade svetten ur pannan och meddelade att Gud bekräftat att hon var oskyldig. Ryktesspridarna fick det straff som nu Koranen föreskrev, dvs. åttio slag (sura 24:4) och deras tendens att tolka allt till det värsta fördömdes (sura 24:11–18), och här finns också kravet på fyra vittnen vid anklagelse om äktenskapsbrott (sura 24:4 och 13). Sīra tillfogar för säkerhets skull den förmodligen påhittade notisen att mannen som hjälpte henne var homosexuell och alltså aldrig utgjort någon fara för henne …

I berättelsen fanns således denna notis där ‘Ā’isha beskriver hur Muhammeds inspirerade tillstånd såg ut: Han faller omkull, fryser och viras då in i sin mantel, är tydligen onåbar för en stund, och är svettig när han ”kommer till sig”. Beskrivningen har sedan gammalt legat till grund för en del spekulationer om att det rörde sig om epileptiska anfall. Men vi känner nog snarare igen fysiska symptom som inte är så ovanliga just i samband med starkt inspirativa tillstånd. Så den hypotesen har knappast några seriösa anhängare längre.

1 Sīra II, s. 312 ff, Guillaume, s. 227 ff.

2 Sīra II, s. 316 f, Guillaume, s. 230.

3 Sīra II, s. 318 ff, Guillaume, s. 231 ff. Haykal, *The Life of Muhammad*, citerar det också i sin helhet, med poängen att det markerar vänskapen med judarna. Lings, *Muhammed, hans liv efter de tidigaste källorna*, har det inte med alls.

4 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, s. 88 ff.

5 Jfr. artikeln *Dhimma* i: *Encyclopaedia of Islam,* II (1965), s.227–231 (Cl. Cahen).

6 Sīra II, s. 320 f, Guillaume, 234 f.

7 Sīra II, s. 326 ff., Guillaume, s. 239 f.

8 Jfr. det långa kapitlet om detta i Sīra II, s. 339 ff, Guillaume, s. 247 ff.

9 Sūra II, s. 328 f., Guillaume, s. 240 f.

10 Sīra II, s. 330 ff, Guillaume, s. 242 ff.

11 Sīra II, s. 401, Guillaume, s. 289.

12 Sīra II, s. 322 f, Guillaume, s. 235 f.

13 För utvecklingen av det islamiska regelsystemet och dess metoder, se Jan Hjärpe, *Sharī‘a, gudomlig lag i en värld i förändring* (Norstedts, Stockholm, 2005).

14 Jfr. Andræ-Widengren, *Muhammed. Hans liv och hans tro* (1967), s. 201. Detta finns alltså med som ett av Widengrens tillägg till Andræs text.

15 För detta mönster, se Geo Widengren, *Religionsphänomenologie* (Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969), kapitel 12, s. 360 ff.

16 Resonemang kring detta finns i W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina,* kap. VIII:2 f.

17 Buhl, *Muhammeds Liv*, s. 354.

18 Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, s. 160.

19 Andræ, *Muhammed* (1930) s. 191 ff.

20 Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, s. 156 ff., *Muhammad at Medina*, s. 282, 314 och s. 329 ff.

21 Sīra II, s. 376 ff, Guillaume, s. 270 ff.

22 För en orientering om honom, se Jean Morillon, *Massignon* (serien Classiques du XXe siècle, Editions Universitaire, Paris 1964), och hans inflytande kan man få en bild av genom samlingen *Présence de Louis*

Massignon, Hommages et témoignages (Editions Maisonneuve et Larose, Paris 1987).

23 Detta diskuteras i Guy Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (Louvain-la neuve, 1981), s. 120 ff. Där finns också hänvisningen till Massignons texter om detta.

24 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, s. 114 ff.

25 Sīra II, s. 390 ff, Guillaume, s. 281 ff.

26 Sīra II, s. 397 ff, Guillaume, s. 286 ff.

27 Jfr Sīra II, s. 447 ff, Guillaume, s. 321 ff.

28 Sīra II, s. 439 ff, Guillaume, s. 316 ff.

29 Sīra III, s. 33 ff, Guillaume, s. 363 ff.

30 Ramadan, s. 107 ff.

31 Sīra III, s. 44 ff, Guillaume 370 ff.

32 Sīra III, s. 68, Guillaume, s. 385.

33 Sīra III, s. 77, Guillaume, s. 390.

34 Sīra III, s. 79, Guillaume, s. 391.

35 Sīra III, s. 138 ff, Guillaume, s. 437 ff.

36 Guillaume, s. 437, not 1.

37 Sīra III, s. 148 ff, Guillaume, s. 445 ff.

38 Se Guillaume, s. 445, ett tillägg från aṭ-Ṭabarī.

39 Sīra III, s. 157 ff, Guillaume, s. 450 ff.

40 Sīra III, s. 171 ff., Guillaume, s. 461 ff.

41 Sīra III, s. 202 f., Guillaume, s. 484 f.

42 Sīra III, s. 214 ff, Guillaume, s. 490 ff.

43 Sīra III, s. 214 ff, Guillaume, s. 493 ff.

7. Medina. Scenförändring: diplomati och krig. De sista åren

al-Ḥudaybiya-fördraget (år 628)

Ekonomin hade tills vidare ordnat sig. Så berättas att Muhammed och hans följeslagare beredde sig att utföra *ʻumra*, den ”lilla” vallfärden till Mekka.[1] Ett djärvt steg: ännu var ”polyteisterna”, Muhammeds och muslimernas motståndare, vid makten i Mekka och vallfärden och kontrollen av vallfärden och dess ritualer och besök vid Kaʻba var i deras händer. Muhammed försökte få med sig beduinstammarna i omnejden, men de ville inte komma i konflikt med den mäktiga stammen Quraysh. Muhammed och hans skara klädde sig i vallfärdsdräkt och visade på det sättet sina fredliga avsikter: det gällde ett besök vid helgedomen under fredsplikt. 70 kameler, heter det i berättelsen, togs med för offret som skulle ingå i ritualerna. Om man räknar tio man för var kamel som skulle offras så var alltså antalet följeslagare kring 700. En annan uppgift säger att antalet var det dubbla.

Men Quraysh tänkte inte släppa fram dem. Rytteriet under ledning av Khālid ibn al-Walīd stod i vägen. Muslimerna tog en omväg. Vid platsen al-Ḥudaybiya gick Muhammeds kamel ner på knä; de stannade där. Också här nämner Sīra – med reservation för trovärdigheten – om tecken och under som inträffade.

Sändebud kom från Quraysh. De blev imponerade, sägs det, av det sätt som muslimerna visade profeten respekt. Slutsatsen de drog var att hans anhängare inte skulle lämna honom i sticket hur hård än striden blev. Det stärkte Muhammeds förhandlingsposition. Han skickade ʻUthman ibn al-ʻAffān (den blivande tredje kalifen) som sitt sändebud till Abū Sufyān och de andra ledande i Mekka.

ʻUthmān hölls då kvar fången där, medan man till Muhammed och muslimerna gjorde gällande att han hade dödats. Men det ryktet dementerades snabbt. Så kom förhandlingarna till stånd.[2] Qurayshs förhandlare var Suhayl ibn ʻAmr. Samtalet ledde till en överenskommelse.

Såväl Abū Bakr som ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb upprördes, heter det, av att profeten, Guds sändebud, ingick fördrag med ”polyteisterna”. Det handlade om ett skriftligt avtal och ʻAlī ibn Abī Ṭālib skulle skriva det. Muhammed dikterade: ”I Guds den barmhärtige Förbarmarens namn.” Suhayl protesterade; det skulle inte stå så, med ett gudsnamn som han inte kändes vid, utan bara ”I Guds namn, O Gud”. Muhammed gick med på det och fortsatte: ”Detta är vad Muhammed, Guds sändebud har överenskommit med Suhayl ibn ʻAmr.” Suhayl protesterade igen. Han erkände inte Muhammed som Guds sändebud. Muhammed gick med på att skriva ”Muḥammad ibn ʻAbdallāh”. Detta blev en verklig prövning för hans anhängare som givetvis såg omformuleringarna som förnedrande.

Innehållet i fördraget gick ut på att fred nu skulle råda mellan parterna i tio år. – Detta är en regel som sedan återfinns i den islamiska rättstraditionen. En *ṣulḥ*, ett fredsavtal med en fiende, ska vara tidsbegränsat och i avtalet ska tidsperioden anges. Detta till skillnad från *salām*, den fred som innebär att man upphör att vara fiender och att harmoni råder parterna emellan.[3] Vidare ingick en rad bestämmelser i avtalet för hur man skulle förfara med familjer som splittrats till följd av konversioner. Om någon (ofri) kom till Muhammed för att konvertera och inte hade tillåtelse från sin *walī* (förmyndare), skulle han sända honom/henne tillbaka. Men om någon av Muhammeds anhängare kom över till Quraysh skulle de inte sända honom/henne tillbaka till den muslimska gemenskapen. Klausulen var alltså inte ömsesidig utan till nackdel för Muhammed och hans anhängare. Men den som ville ingå allians med Muhammed skulle få göra det, och den som ingick allians med Quraysh

skulle få göra det, det vill säga utan att därmed bli betraktad som fiende av den andra parten. Här var det alltså samma för båda parterna. Och så fördragets sista punkt: Muslimerna skulle dra sig tillbaka det här året utan att få besöka Mekka och Ka'ba. Men året därpå skulle de få komma och utföra ritualerna under tre dygn, men de skulle då enbart få ta med svärd som vapen.

Man skulle alltså retirera, utan att få utföra den vallfärd som var tänkt, och gå tillbaka fastän man redan var iförd vallfärdsdräkten. Detta till följd av ett fördrag med formuleringar som sågs som respektlösa, och med mer förmånliga villkor för Quraysh än för muslimerna. Varför gick profeten med på detta? Detta var verkligen ett trosprov för anhängarna.

Man kan konstatera att avtalet var ett genialt diplomatiskt drag av Muhammed. Det är tydligt att han var i stånd att bortse från det nedsättande i kraven på omformuleringar och de ojämlika villkoren. Han insåg vilka effekter fördraget skulle få. Qurayshs seger i förhandlingen var skenbar. Stammarna i nejden kunde nu ingå allianser med Muhammed och muslimerna utan att bli fiender med Quraysh, och utan att de för den skull blev utestängda från Mekka, Ka'ba och Vallfärden. Qurayshs dominerande ställning försvagades alltså genom avtalet. Den ledning som stammen haft och som setts som självklar kunde ifrågasättas. Man hade förlorat ett av medlen att upprätthålla den: makten att ensamt bestämma över vallfärdsorten och vilka som fick komma dit.

Muhammeds anhängare var bedrövade. De hade gripits av tvivel på profeten för hans eftergifter och för att vallfärden inte blev av. Varken de eller Qurayshs förhandlare insåg profetens politiska begåvning i det här fallet – förrän senare.

En del av vallfärdsritualerna utfördes likafullt: offren av kamelerna och rakningen (eller klippningen) av håret. Detta utfördes som om man hade gjort *'umra*. Sīra anger att sura 48 i Koranen syftar på al-Ḥudaybiya.

En följd av denna vapenvila var att muslimernas antal mångdubblades. Människor började inse vem det var bäst att alliera sig med.

al-Ḥudaybiya-avtalet har blivit ett politiskt argument i nutiden. Det anfördes som prejudikat av Anwar Sadat för Camp David-avtalet med Israel 1978. Det åberopades av Āyatullāh Khomeini för att legitimera vapenstilleståndet i Irak–Iran-kriget 1988. Det fördes fram för den så kallade Oslo-processens i och för sig misslyckade försök att åstadkomma ett israeliskt-palestinskt fredsavtal under 1990-talet. Yasir Arafat nämnde det uttryckligen vid ett uppmärksammat tal i Sydafrika. Och det förblir ett aktuellt argument varje gång det är tal om vapenvila och fredsförhandlingar: Även ett oförmånligt (eller till synes förnedrande) avtal kan vara legitimt i vissa lägen. Det är den poäng man kan använda.

Attacken på khaybar[4]

Anfallet på Khaybar förefaller ha varit utan annat syfte än att ta byte från den judiska stammen som nu bodde där. De hade väl befästa hus som intogs, men i häftiga strider, ett i taget och med inte obetydliga förluster. Kvinnor och barn som togs som fångar fördelades bland muslimerna, och profeten valde Ṣafiya bint Ḥuyayy för egen del. Berättaren gör gällande att det var vad hon själv önskade. Hon hade haft en dröm om att månen hade fallit i hennes knä. Hennes man hade tolkat det som att hon åtrådde Muhammed – och givit henne en blåtira. Nu blev hon alltså en av profetens hustrur. De överlevande fick vara kvar i Khaybar och sköta odlingarna där, mot att de betalade halvdelen av skörden, alltså en sorts arrende. Detta blir en del av den islamiska rättstraditionen: på mark erövrad genom stormning blir invånarna arrendatorer, medan frivillig kapitulation innebär fortsatt ägande – med särskild skatt. Khaybarhändelserna blir alltså prejudicerande inom *dhimmī*-systemet.[5]

Det berättas också att en av kvinnorna, Zaynab bint al-Ḥārith, försökte förgifta Muhammed. Men han spottade ut det giftblandade köttet. Hon förklarade att förgiftningsförsöket var ett experiment: skulle han upptäcka det så var han verkligen en profet. Muhammed lät henne gå – hon hade ju nu blivit troende i och med att hon erkände honom som profet på grund av det här giftprovet. När Muhammed senare låg för döden var

hans sjukdom orsakad av giftet, heter det. Innebörden blir då att han också hade hedern att vara martyr.

'Umra utförd

Precis ett år efter det försök som resulterat i avtalet vid al-Ḥudaybiya beredde sig Muhammed och muslimerna att utföra *'umra* som överenskommet var.[6] Mekkanarna gjorde som man sagt, höll sig i bakgrunden. Sīra beskriver i detalj hur profeten utförde ritualerna vid Ka'ba. Det skiljde sig ännu från hur de senare utformades, vid det som kallas "avskedsvallfärden". Det är skäl att notera: Berättelsen har inte harmoniserats med senare praxis, vilket ökar dess historiska trovärdighet.

I samband med vallfärden ingick Muhammed ett äktenskap till, med Maymūna bint al-Ḥārith. Efter tre dagar begav sig muslimerna åter till Medina, vilket Quraysh yrkade på. De avvisade profetens inbjudan att delta i bröllopsfesten. Vistelsen fick inte förlängas utöver de tre dygn som överenskommits. Därefter utförde "polyteisterna" vallfärd i sin tur.

Det berättas också om en räd av en utskickad kår under ledning av Zayd ibn Ḥāritha (alltså Muhammed adoptivson) med 3000 man in på syriskt område. Maktsfären hade vidgats betydligt. Räden misslyckades. Men man kan se notisen om detta som ett förebud till den stora erövringsvåg som kom senare, efter profetens död. Det är tydligen berättelsens funktion här. Sifferuppgifterna kan vi lämna därhän, men det berättas om hur en väldig här under (sedermera kejsaren) Herakleios (Heraclius) mötte den muslimska truppen, vilket också kan ifrågasättas. Zayd dödades i vart fall i räden och blev martyr. Skildringen av slaget är lång[7], med mycket poesi som citeras. Temat är martyrskapet.

Det var nu bara en tidsfråga när det skulle bli maktskifte i Mekka.

Mekka intas[8]

Utlösande var en klanfejd med dödsoffer. Händelsen fick som följd att profeten kunde betrakta al-Ḥudaybiya-avtalet som brutet. Abū Sufyān, som uppenbarligen insåg situationens allvar, kom till Medina för att försöka reda ut saken så att avtalet skulle kunna bestå. Men Muhammed vägrade att ta emot honom (också detta blir prejudicerande!). Sīra berättar om hur denne Qurayshs ledare försökte få den ena efter den andra att medla hos profeten. Han bad sin (till islam konverterade) dotter Umm Ḥabība, nu återvänd hustru till Muhammed, han bad Abū Bakr, 'Umar, 'Alī och Muhammeds dotter Fāṭima, och till och med deras son Ḥasan. Men alla sa nej, berättas det. Abū Sufyān återvände till Mekka utan att ha fått fördraget förnyat.

Därmed var det möjligt att utnyttja det övertag som muslimerna hade. Man var inte längre bunden av det tidigare fördraget. Muhammed och hans följeslagare och anhängare beredde sig alltså att dra mot Mekka. Abū Sufyān (som uppenbarligen var en intelligent person) sökte upp profeten på nytt i hans läger och tog med sig sin son, en liten pojke. Nu fick han företräde – och antog islam. Huvudfienden, ledaren för Quraysh och motståndet, blev därmed en allierad. Hans son, Mu'āwiya, blev stamfader för den umayyadiska kalifdynastin (vid makten i Damaskus och sedan i Cordoba).

Muhammed och muslimerna kunde dra in i Mekka nästan helt utan motstånd. Folk höll sig inomhus i enlighet med hans löfte att de skulle vara säkra där. Några smärre skärmytslingar ägde rum med ett dussintal döda.

Invånarna skonades med några uttryckligen nämnda undantag. Ett fall kan man lägga märke till: 'Abdullāh ibn Sa'd. Han hade varit Muhammeds sekreterare och skrivit ner uppenbarelserna, men avföll. Det sägs att han prövade profeten genom att ändra lite i texten för att se om han märkte det (vilket han inte gjorde). Den notisen – sann eller inte – finns med som ett tema i den skådespelaren Gibreels mardröm som Salman Rushdie skildrar i romanen Satansverserna, men då – karakteristiskt för Rushdies litterära metod – är sekreteraren "Salman persern".[9]

Två sångerskor som sjungit nidvisor om profeten var farliga propagandister. Den ena avrättades, den andra konverterade och blev förlåten. Andra källor berättar om hur Ka'ba och dess omgivning rensades från gudabilder, men att två målningar av Jesus och Maria ska ha fått vara kvar.[10]

Också här överflödar berättelsen av detaljer om ageranden, om replikväxlingar – och så citeras poem.

Individer, grupper och stammar anslöt sig nu till Muhammed och islam. Det är inte säkert att detta bara var opportunism. Segern hade visat på vems sida Gud stod. Att framgång visar på Guds välsignelse är en vanlig uppfattning i religionernas värld. Några av de nyomvända visade sig alltför nitiska. Det gällde särskilt Khālid ibn al-Walīd. Släktingarna till de personer som blev dödade av dessa färska ivrare fick mansbot som Muhammed betalade. Nu gällde det att undvika inbördes våld, att ena Quraysh på nytt, men under islam. Gammal blodshämnd måste man låta vara. Genom berättelsernas många notiser framträder ganska tydligt Muhammeds medvetna strategi att stärka denna nya *umma* och göra slut på gamla stridigheter. Hans tidiga lärjungar hade inte alltid förståelse för profetens agerande när det gällde de tidigare fienderna. Han gick in för att "vinna deras hjärtan". Saken var det viktigaste, och för den måste gamla fiender förvandlas till vänner genom vänligt bemötande och frikostighet.

Avgudakulten skulle däremot förintas. Så sände Muhammed just Khālid ibn al-Walīd att förstöra gudinnan al-'Uzzas helgedom i Nakhla.[11] Det är en del av flera liknande kampanjer mot omgivande gamla kultplatser.

Intåget i Mekka hade skett den 20 i månaden ramadan, hijraåret åtta.

Slaget vid Ḥunayn

Vad gör man när två parter som varit i krig med varandra har stått stridsberedda för ännu en konfrontation och den inte blir av? Parterna har i stället gått samman. Hur kan det befästas? Svaret är: Genom att slå samman trupperna till *en* här och gå mot en ny fiende; strida och ta byte tillsammans. Så kan man se rationaliteten bakom slaget vid Hunayn.[12]

En fientlig klanallians, Hawāzin, hade samlats. Också den här gången tillämpades taktiken att ha hustrur, barn och boskap med bakom de stridande som på så sätt skulle eggas till att kämpa till döds hellre än att låta dessa bli en segrande fiendes byte.

Muhammed drog ut med 2.000 man från Mekka och med 10 000 av sina gamla följeslagare, de som varit med honom redan vid intagandet av Mekka. Om siffrorna är trovärdiga kan vi lämna därhän. Poängen är att tidigare fiender nu var allierade och under ett befäl. 'Alī utmärkte sig i striderna, men så gjorde även Abū Sufyān. Allt är besjunget i långa dikter och slaget skildrat i detalj. En del av fienderna flydde till aṭ-Ṭā'if vilket ledde till att den orten också intogs.[13] Ett tidigare nederlag för profeten vändes alltså till seger,

Det nämns att Muhammed vid det här krigståget hade två av sina hustrur med, i var sitt tält, och att han utförde bönen mellan tälten – och där byggdes senare en moské.

Bytets fördelning: "Gåvor att vinna hjärtan"[14]

Ett stort antal av Hawāzin hade tagits tillfånga – 6 000 kvinnor och barn, oräkneligt antal får och kameler. Hawāzin-män antog islam och fick hustrur och barn åter. Som kompensation till de besvikna muslimska krigarna fick de som tagit fångar sex kameler ur bytet för varje fånge. Och de konverterade av Hawāzin fick en ansenlig del av bytet förutom att de fick åter det som tagits från dem. Effekten blev den avsedda. Dessa nykonverterade förtjustes av profetens generositet. Det gällde också Abū Sufyān och hans son Mu'āwiya, den blivande femte kalifen, och andra av de ledande bland de tidigare fienderna i Mekka. De fick generösa delar av bytet.

Det väckte förståeligt nog missnöje bland profetens gamla och trogna anhängare att nykomlingar och tidigare hätska fiender fick mest. Varför skulle de här nyomvända få mer än

de som stått profeten bi under alla år av strid mot just dessa? Svaret som Muhammed ger dem enligt Sīra är: De hade ju förmånen av att ha Guds sändebud hos sig sedan länge, och de hade fått islam tidigt. Var inte det så mycket mer? Ja, så ska Muhammed ha sagt och, heter det, *al-anṣār* grät av rörelse så att tårarna rann i skäggen. En from anekdot konstruerad i efterhand? Förmodligen, men så framställs saken i berättelsen. I vilket fall som helst hade han en uppenbar förmåga att vinna sympati och väcka tro, och det berodde inte enbart på frikostighet.

Profetens speciella sätt att fördela bytet gav den avsedda effekten. Han ”vann hjärtana” hos de nu alltmer betydelsefulla nyomvända. Deras insatser och roll blev avgörande under expansionen efter Muhammeds död. Man kan se det så att den gamla tidigare fientliga aristokratin i stammen Quraysh och i Mekka återtog sin ställning och makt genom att ansluta sig till profeten och islam.

Muhammed gjorde därefter på nytt *ʻumra*, men än utförde också en del kvarvarande ”polyteister” vallfärd, och ritualerna hade ännu inte fått sin bestämda form.[15]

Kaʻb ibn Zuhayr, poet med smädedikter mot Muhammed, den farlige propagandisten som hållit sig undan, besökte nu anonymt profeten och frågade honom om Kaʻb skulle bli skonad om han kom och omvände sig.[16] Han ställde frågan med sin hand på profetens, som svarade ja. Och då förklarade Kaʻb att det var han. Och så blev hans skaldekonst nu ett värdefullt tillskott för profeten och för muslimerna.

Vidgat inflytande

Med den maktställning som Muhammed och hans anhängare nu hade fått var det lockande att fortsätta in på det bysantinska området.[17] Redogörelsen för räden mot Tabūk ger vid handen att Muhammed hade en del svårigheter att få med sig folk på det äventyrliga krigsföretaget i värsta sommarhettan. En vers i Koranen, sura 9:39, ska syfta på denna brist på entusiasm för företaget, i synnerhet hos de nyomvända. Beskrivningen är lång och detaljrik, men kontentan är att räden utmynnade i att några av de anfallna orterna betalade *jizya*, personskatten, och att avtal ingicks med dem. Berättelsens funktion blir då snarast att ge prejudikat för den speciella skatten som gäller *dhimmīs*, ickemuslimer av tillåten religion.[18]

Här finns också en notis om en ”rivaliserande (eller skadlig) moské”, byggd av ”hycklare”. Muhammed lät bränna den efter återkomsten från Tabūkexpeditionen.[19] Den ganska dunkla berättelsen om detta förklarar en koranvers, sura 9:107/108. *Senare* traditioner framställer denna den ”skadliga moskén” som ett led i en stor konspiration som skulle engagera kejsar Herakleios att tåga mot Medina.[20] Detta har knappast någon historisk grund. Det finns en ganska tydlig tendens att överdriva denna tidiga och ännu mycket lösa islamiska statsbildnings betydelse. Man projicerar den senare utvecklingen till den tidiga historien. Det finns ju inget oberoende källmaterial som stöder den här bilden, inga notiser om saken ”från andra sidan”, och konspirationsteorier är alltid populära, svåra att motbevisa, men oftast föga historiskt trovärdiga. I Sīra saknas alltså den här förklaringen till moskéns brännande.

Däremot är det som sedan följer i Sīra, berättelsen om ”Delegationsåret” av intresse.[21] Här berättas om hur olika betydande arabstammar sänder delegationer för att söka avtal med Muhammed. De hade väntat för att se hur det gick för Quraysh, den ledande stammen, innan man valde sida. Nu såg de var segern fanns. Den ena efter den andra av delegationerna redovisas.

En funktion som är genomgående i Sīras skildringar, både här och annars, gäller de många uppgifterna om personerna som deltar i skeendet och deras släktförhållanden. Berättelserna kan tillfredsställa den nyfikenhet som läsarna och åhörarna på 700- och 800-talen hade för sin släkt, sina förfäder. Vilka var med, vad gjorde de, vad sa de? Senare släktled ville och kunde åberopa sig på förfäder och släktingar, stamfränder och ingifta, som tillhört *ṣaḥāba*, profetens följeslagare, och som varit med i de stora skeendena ”vid den tiden”

då allt började. Vi kan också se att Sīras sammanställare uttryckligen använder sig av berättelser som hör hemma hos de olika sagesmännens släktkrönikor. I namnskicket finns också stamtillhörigheten ofta med som något särskilt utmärkande, och denna förnäma stamtillhörighet och stamstolthet får så att säga en islamisk legitimitet i berättelserna om delegationerna till Muhammed. De förnäma och mäktiga stammarna sluter sig till honom.

Här kommer också berättelsen om den misslyckade kontakten: Den ”falske profeten” Musaylima[22] skrev till Muhammed och erbjöd att de skulle dela auktoriteten som Guds sändebud. ”Halva jorden tillhör oss och halva tillhör Quraysh.” Notisen om Musaylima och om andra ”falska profeter” visar att fenomenet religiösa förkunnare med anspråk på gudomlig sändning vid den här tiden inte var unikt. Det tycks ha ”legat i tiden” att personer med anspråk på profetskap framträdde. Konkurrensen var inte ofarlig för Muhammed och hans anhängare. Men för Muhammed med hans kallelsemedvetande måste deras anspråk vara något helt omöjligt att acceptera eller ens förstå: De, och i synnerhet Musaylima, måste vara lögnare.

Roande anekdoter, skrönor, om Musaylima där han framställs i löjlig dager skrattar man åt än i dag.

Avskedsvallfärden

Så kunde då profeten och hans anhängare förbereda sig att göra den stora vallfärden, *ḥajj*. Den som kallas just avskedsvallfärden.[23] Här sätts prejudikatet för vallfärdsriterna. Muhammeds och hans följeslagares, mäns och kvinnors, ord och göranden redovisas i detalj. Och här återges det tal eller predikan som tillskrivs honom vid detta tillfälle.[24]

Dess huvudpoäng är betonandet av att allt nu är nytt. I mitten av talet säger Muhammed just detta: ”Tiden har fullbordat sin cirkel och är som den dag då Gud skapade himlarna och jorden.” Det är en ny början, det gamla är förgånget: Liv och egendom ska skyddas, *ribā*, ”ocker”[25], ska inte förekomma längre. En variant av Gyllene regeln finns också med i det sammanhanget: ”Ni ska inte förtrycka och inte bli förtryckta.” Blod som har utgjutits under ”okunnighetens tid” ska inte hämnas. Satans frestelser ska undvikas. Månaderna av gudsfred ska respekteras och inte skjutas upp.

Detta senare anspelar tydligen på det som finns i sura 9:37 i form av ett förbud mot skottmånader. Det innebar alltså att månåret med sina tolv månmånader blir kortare än solåret utan att det i fortsättningen skulle kompenseras av att en del år får tretton månader. Ingen ska längre kunna utnyttja osäkerheten om vilken månad det är.

I predikan nämns också makars ömsesidiga plikter; hustrur *får* agas, men inte hårt. De ska behandlas vänligt, då de utgör ”en pant från Gud”. Och så betonas att man ska följa Guds Bok och Hans profets *sunna*. Alla muslimer är bröder. Detta är kontentan av avskedsvallfärdens predikan.

Så berättas om att Muhammed skickade sändebud och brev till olika härskare. Hos aṭ-Ṭabarī[26] (men inte i Sīra) finns en lång uppenbart ohistorisk berättelse om kejsar Herakleios personliga intresse av att få veta mer om profeten. Här är det fråga om en ”historisk roman”, men en som visar hur den senare historieskrivningen ”bygger ut” berättelserna om de diplomatiska kontakterna och deras betydelse under Muhammeds sista tid.

Muhammeds död (år 632)

Profetens sista sjukdom och hans död får givetvis en omsorgsfull och detaljerad redogörelse i Sīra.[27] Sjukdomen, berättas det, började när profeten hade utfört bön för de döda på begravningsplatsen. Flera gånger nämns i olika varianter att han fick valet mellan att leva vidare för att senare komma till paradiset och att komma dit genast. Och han valde det senare till de närmastes ledsnad. När han kom till hustrun ʻĀ’ishas hus hade hon huvudvärk och klagade över det, ”O mitt huvud”, men han svarade ”O *mitt* huvud!”. De övriga hustrurna accepterade att han stannade i ʻĀ’ishas hus. Han försökte lindra smärtan genom

att låta sig begjutas med vatten ”från olika källor” så att han skulle kunna gå ut för att tala till de församlade; han bad så för de stupade vid Uḥud.

Berättelsen – som har ganska tydlig sunnitisk tendens – betonar Abū Bakrs roll, liksom hans dotter ʻĀ’ishas; det framhålls att Abū Bakr var den som stod profeten närmast.

Profetens tillstånd försämrades. Hans farbror al-ʻAbbās gav uppmaningen att man skulle få i honom en medicin som man fått från Abessinien. Det skedde, och när Muhammed märkte det befallde han att alla (utom al-ʻAbbās) skulle äta samma medicin, tydligen som ett straff för tilltaget. Han fick svårighet att tala, men återigen nämns att han uttalade ord som visade att han valt paradiset framför att stanna på jorden. ʻĀ’isha förklarade att profeten hade förordat att Abū Bakr (alltså hennes far) skulle leda bönen i hans ställe. Eftersom Abū Bakr var frånvarande blev det i stället ʻUmar som gjorde det, men sedan blev det som bestämt, Abū Bakr var *imām* i profetens ställe. Berättelsen framhåller alltså de sedermera två första kalifernas roll vid profetens död.

Detta är förstås viktiga notiser. Abū Bakr utsågs som Muhammeds *khalīfa*, ställföreträdare i en viktig funktion (han hade dessutom tidigare varit ledare för den *ḥajj* som föregick avskedsvallfärden). En av berättelsens faktiska funktioner är alltså att ge legitimitet åt det sunnitiska kalifatet. I den shiitiska traditionen, som hävdar att ledarskapet efter profeten rätteligen tillhör ʻAlī ibn Abī Ṭālib, bestrids ju det sunnitiska kalifatets legitimitet. I stället hävdar man då att profeten uttryckligen vid ett tidigare tillfälle, vid Ghadir al-Khumm, utsett ʻAli till sin efterträdare och som den rätte ledaren, imāmen, genom att ʻAlī var profetens ombud, *walī*.[28]

Så berättas i Sīra hur Muhammed bevittnade bönen stående i dörren till ʻĀ’ishas hus, och vid en senare bön faktiskt deltog i den, men sittande, medan Abū Bakr ledde den. Så återvände han in i huset, lade sig med huvudet i ʻĀ’ishas knä. Han fick en *siwāk*, alltså en traditionell tandborste av trä, borstade tänderna omsorgsfullt, och yttrade sina sista ord: ”O nej, Vännen (*ar-rafīq*)[29], den Högste, från paradiset!”[30]. Han dog vid middagstid. ʻUmar kunde inte tro annat än att han skulle komma åter, men Abū Bakr förklarade för de lyssnande: ”O människor, om ni dyrkar Muhammed så är han död, men om ni dyrkar Gud, så är Gud levande, odödlig” och han citerade koranversen 3:144/138:

> Muhammed är inget annat än ett sändebud. Sändebuden före honom har gått bort. Om han skulle dö eller bli dödad, skulle ni då rygga tillbaka? Om någon ryggar tillbaka skadar han inte Gud alls. Men Gud belönar dem som visar tacksamhet.

Muhammed begravdes på den plats där han dött, just där sängen stått i ʻĀ’ishas hus.

1 Sīra III, s. 229 ff., Guillaume, s. 499 ff.
2 Sīra III, s. 235 ff., Guillaume, s. 504 ff.
3 Jfr. Jan Hjärpe, *Sharīʻa: gudomlig lag i en värld i förändring* (Norstedts, 2005), s. 208 f.
4 Sīra III, s. 245 ff., Guillaume, s. 510 ff.
5 Jfr. Hjärpe, *Sharīʻa*, s. 210 f.
6 Sīra IV, s. 281 ff., Guillaume, s. 530 f.
7 Sīra IV, s. 284 ff., Guillaume, s. 531 ff.
8 Sīra IV, s. 297 ff., Guillaume, s. 540 ff.
9 Se Mats Bergenhorn, *Öppna universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna* (Lund Studies in History of Religions 22, 2006), s. 204 ff.
10 Notisen anförs av Guillaume, s. 552.
11 Sīra IV, s. 330 f.., Guillaume, s. 565 f.
12 Sīra IV, s. 331 ff., Guillaume, s. 566 ff.
13 Sīra IV, s. 357 ff., Guillaume, s. 587 ff
14 Sīra IV, s.363 ff., Guillaume, s. 592 ff
15 Sīra IV, s. 372 f., Guillaume, s. 597.
16 Sīra IV, s. 373 ff.., Guillaume, s. 597 ff.
17 Sīra IV, s. 379 ff., Guillaume, s. 602 ff.
18 Jfr. Jan Hjärpe, Sharīʻa, s. 98 f. och s. 210 f.

19 Sīra IV, s. 390 f., Guillaume, s. 609 f.
20 Jfr. Bernströms not till sura 9:107.
21 Sīra IV, s. 414 ff., Guillaume, s. 627 ff.
22 Sīra IV, s. 444., Guillaume, s. 649.
23 Sīra IV, s. 445 ff., Guillaume, s. 649 ff.
24 Sīra IV, s. 447., Guillaume, s. 651.
25 För de olika tolkningarna av *ribā*, se J. Hjärpe, *Sharīʿa*, s. 75 ff., 171 ff., 176 ff.
26 Citeras av Guillaume, s. 654 ff.
27 Sīra IV, s. 476 ff. och 481 ff, Guillaume, s. 678 ff.
28 Se t.ex. Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai, *Shiʿa* (Ansariyan Publications, Qum 1409/1989), s. 40.
29 Ordet *ar-rafīq* som här syftar på ”Vännen”, dvs. Gud, har i det moderna språkbruket även fått innebörden ”kamrat” så som ordet används i kommunistiskt språkbruk.
30 Sīra IV, s. 486, Guillaume, s. 682.

8. Att fira Muhammeds födelsedag

Min käraste profet

> Min lärare berättade en gång för mig att han hade ett mycket svårt liv.
> Han ansträngde sig så mycket att låta människor lära känna Gud.
> Han försökte vägleda människor till himlen och paradiset.
>
> [Refräng:] Ett av dina namn är Ahmad;
> ett av dina namn är Muhammed;
> /: *ṣall' Allāhu 'alā Muḥammad*
> *ṣall' Allāhu 'alayhi wa-sallam*:/
>
> Alla barn som älskar honom
> kan få se honom i fridfulla drömmar.
> Han skulle röra vid deras vackra hår
> och kyssa dem på kinden.
>
> [Refrängen upprepas.]

Det här är en engelsk sång. Engelska är ett av de viktigaste muslimska språken. Mycket av det som händer i den muslimska världen förmedlas på just engelska. Den här texten har fått en anslående och lättsjungen melodi och återfinns på en cd med sånger för barn, sjungna av en liten barnkör.[1] På skivan finns sånger som på ett enkelt sätt ska förmedla till barnen kunskap om väsentliga delar av den religiösa traditionen. De handlar om bordsbön, om änglarna

som beskyddar barnets sömn, om tacksamhet över naturen, Guds skapelse, om de fem dagliga tidebönerna, om tacksamhet mot föräldrarna. Där finns också en sång om bönen för sjuka och så finns bönen om regn. Och så den här sången om profeten, med den sedvanliga välsignelsen över honom som refräng.

För att förmedla den religiösa traditionen till barn finns det olika sätt. I nutiden spelar såväl bokutgivning som nya medier roll för den saken. Barnkammarrim, äventyrsböcker, serier (bland annat finns serier med muslimska ”superhjältar”). Berättelser om Muhammed och hans följeslagare, om hans familjemedlemmar och om händelserna under hans liv är vanliga teman.[2]

Dikter, sånger, prosapoem; i alla litterära former beskrivs och hyllas profeten. När han nämns kommer tillägget med välsignelsen och fridshälsningen över honom (*sall’ Allahu ‘alayhi wasallam*), ibland i den kortare formen med bara ”frid över honom”. Hans *sunna*, hans ”sed”, ses som normen att följa för den troende. Det här handlar om bilden i den troendes egen upplevelse, det vi kan kalla den *inre* ikonen. Även när man undviker att skapa yttre bilder, så finns denna inre bild, en mental föreställning baserad på beskrivningar och berättelser om honom. Detta har betydelse för att man ska förstå, ur psykologisk synpunkt, till exempel reaktionerna på nidbilderna i Jyllands Posten. De strider mot människors inre ikon av profeten. Berättelserna om profeten, om hans familj, om hans följeslagare utgör en levande tradition. Många av berättelserna är kända också av gemene man. Att följa profetens *sunna* är att handla som han. Även den som inte själv är praktiserande förknippar en muslimsk identitet med det som berättas om Muhammed. För den troende är han idealet. Ett angrepp på ens ideal upplevs som ett angrepp på en själv. Protesten kan kanske uttryckas genom att man hänvisar till en norm: Att profeten inte får avbildas. Men att reaktionen blir stark förklaras

snarast av detta att man upplever att man själv inte blir respekterad, att man själv förnedras.

Mawlid, mawlūd, mawlidiyya

De två orden *mawlid* och *mawlūd* har båda med födelse att göra. De kan båda två användas i betydelsen ”födelseplats” och ”födelsedag”. De kan också beteckna firandet av ett helgons födelse dag. Men särskilt används orden om hågkomsten av Muhammeds födelsedag den 12:e i månaden rabī‘ al-awwal. Och så kan orden beteckna ett poem eller en sång som prisar profeten. En högtidlig dikt som lovprisar honom kan även kallas en *mawlidiyya*.

I den folkliga religiositeten i mycket stora delar av den muslimska världen är detta något som har stor popularitet. Men det är också något kontroversiellt. Puritanska rörelser, och inte minst den saudiarabiska wahhabismen (och besläktade rörelser) ser med ogillande på detta, och stämplar sådant firande av en människa som stridande mot den rena monoteismen.[3] Det ses som *bid‘a*, ”innovation”, som ett kätteri, främmande för den ursprungliga islam. Eller firandet ses rent av som en form av *shirk*, det vill säga att man ägnar dyrkan åt någon annan än Gud. Eller ses det som en imitation av det kristna firandet av Jesu födelse.

Faktum är att seden att fira profetens födelsedag är något som tar fart först under högmedeltiden. Så i den meningen är det fråga om en ”innovation”, men av de flesta lärda muslimska teologer ändå uppfattad som en god och därmed tillåten innovation. Ritualerna för firandet (med lokala varianter) utvecklades efterhand.[4]

I modern tid har detta på många håll fått karaktär av en nationell högtid i staten. Den folkliga uppslutningen är ofta stor. Det kan man se som en utveckling parallell till och kanske också orsakad av sufismens och dervishordnarnas växande roll bland folk i gemen från medeltiden och seklerna framåt. Sufismen har inte varit främmande för att fira

åminnelsen av helgon och då särskilt naturligtvis profeten själv. Mawlidfirandet blev till sist en del av statsceremonielet i det Osmanska imperiet: Från 1910 firades profetens födelsedag som en nationell högtid i riket (alltså fram till den moderna Turkiska republikens tillkomst 1923). I åtskilliga muslimska länder är det så idag: Mawlid högtidlighålls i närvaro av regeringsledamöter och statschefer. Men framför allt är det fråga om en folklig fest som ingått förening med lokala seder i olika delar av den muslimska världen. Hyllningsdikter och sånger till och om profeten finns på många språk – även på de europeiska. Sådana sånger är populära på Balkan och hör på det sättet till den europeiska musiktraditionen.

I en mawlid-dikt eller -sång skildras Muhammeds födelse och dess förhistoria, och då särskilt det som berättas om Āmina, hans mor, och undren och förebuden om hans ankomst. Men även andra poem kan förekomma vid en mawlid, så till exempel al-Būṣīrīs oerhört uppskattade dikt om profetens mantel (*alburda*).[5]

En mycket spridd och populär mawlid på turkiska är av Süleyman Çelebi (från tidigt 1400-tal). Den hör till den östeuropeiska traditionen. Men det finns fler på de olika Balkanspråken.

Mawlid-sångerna används inte bara i samband med firandet den 12:e rabī‘ al-awwal utan förekommer vid andra tillfällen också, vid familjehögtider och vid sufiska ritualer.

Ståndpunkterna för eller emot firandet av profetens födelsedag har blivit en ganska tydlig indikation på teologiska motsättningar med politiska konsekvenser, mellan teologisk puritanism och den folkliga kult där kärleken till profeten får särskilda och uppskattade rituella uttryck.

1 Cd:n har titeln *Thank You Very Much O Allah* och sångerna sjungs av Little prayers group (minik dualar grubu). De flesta sångerna har text och musik av Ertug?rul Erkis?i, märket S?irin çucuk, Turkiet.

2 För en viktig del av den engelskspråkiga islamiska barnlitteraturen, se Torsten Jansons avhandling *Your Cradle Is Green: The Islamic Foundation and the Call to Islam in Children's Literature* (Lund Studies in History of Religions, Volume 18, Lund, 2003), särskilt kapitel 9.

3 För denna form av puritanism, se Jan Hjärpe, *Islamismer* (Gleerups, Malmö 2010), s. 41–60.

4 För den historiska utvecklingen av mawlidfirandet, se artikeln Mawlid or Mawlūd, i *Encyclopaedia of Islam*, Vol. VI (1991), sd. 895–897 (H. Fuchs, F. de Jong, J. Knappert), och artikeln Mawlidiyya, s. 897 f. (A. Salmi).

5 För mawlidfirandet i den muslimska världen, se Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. (Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1981).

Innehåll

Förord

1. Att beskriva Muhammed
- Hur såg han ut?
- Hur pass pålitliga är utsagorna?
- Källorna
- Den ampra debatten om källorna
- Muhammedpsykologi
- Muhammedbiografi som idéhistoria
- Freudiansk Muhammedtolkning?
- Statsmannen
- Ett annat perspektiv

2. Berättelser om början
- Att heta Muhammed och vara Adams barn. Genealogierna
- Vandringslegender om förutsägelser
- Berättelser som koranförklaring
- Födelseberättelser
- Baḥīrā-legenden
- En liten exkurs: En jämförelse

3. Kvinnligt entreprenörskap och profetisk kallelse
- Khadīja
- Berättelsen om restaureringen av Ka‘ba
- Spådomar och religiöst sökande
- Kallelsen
- En exkurs igen: Några religionspsykologiska reflektioner

4. Predikanten i Mekka
- Lärjungar
- Det tidiga budskapet
- De tidigare profeternas liknande öde
- Ännu en exkurs: Jesustro och judendom i Koranen

5. Motstånd. Inre och yttre emigration

Trakasserier
Traditionen om Satansverserna
Migration på annat sätt: Nattliga resan (*isrāʾ*) och *miʿrāj*
Exkurs: En isrāʾ- och miʿraj-predikan
Äktenskap
Att lämna de ohörsamma
Hijra, emigration

6. Medina. Ändrad roll
Medinakonstitutionen
”Hycklarna”
Emancipationen
Äktenskapsfrågan igen
al-mubāhala
Razzior. Slaget vid Badr (år 624)
Slaget vid Uḥud (år 625)
Banū an-Naḍīr tvingas bort
Slaget vid ”diket” (*al-khandaq*) (år 627)
Uppgörelsen med Banū Qurayza
Ryktesspridningen

7. Medina. Scenförändring: diplomati och krig. De sista åren
al-Ḥudaybiya-fördraget (år 628)
Attacken på Khaybar
ʿUmra utförd
Mekka intas
Slaget vid Ḥunayn
Bytets fördelning: ”Gåvor att vinna hjärtan”
Vidgat inflytande
Avskedsvallfärden
Muhammeds död (år 632)

8. Att fira Muhammeds födelsedag
Min käraste profet
Mawlid, mawlūd, mawlidiyya